

4. Von der Kontingenz aller Normen zur Bejahung der Demokratie

Die Problematisierung des rationalen Konsens und die erkenntnistheoretischen Einsichten des Poststrukturalismus lassen den Schluss zu, dass poststrukturalistische Denker_innen sich gegen eine scheinbar unverzichtbare Grundlage für die demokratische Theorie und Politik stellen: Die rationale Begründung der Demokratie.

„Eine der wesentlichen und wohl auch vornehmsten Fragestellungen der politischen Philosophie ist der Versuch, die Demokratie als Staats- und Gesellschaftsform rational zu begründen. Dieser Versuch wurzelt unter anderem in einer europäischen Geisteshaltung, die stets bemüht war, politische, moralische und wissenschaftliche Aussagen auf ein sicheres theoretisches Fundament zu stellen.“ (Beer 2004: 516, vgl. Kinzel 1999)²⁵⁶

In der politischen Praxis wird diese Begründung genutzt, um die Demokratie gegen Angriffe zu rüsten. Während der Aufklärung musste die Demokratie als „Neuentdeckung“ der politischen Theorie beweisen, warum sie als neue Staats- und Gesellschaftsform besser sei als traditionelle Staatsformen. Später setzte sie sich gegen die konkurrierenden Theorien von Faschismus und Sozialismus zur Wehr. Auch heutzutage kämpft die Demokratie immer wieder gegen die Thesen von Rechtspopulist_innen, gegen zunehmende Politik(er)verdrossenheit und gegen geringe Wahlbeteiligung an (vgl. ebd.).

256 Wie André Brodocz ausführt, wurde der letzte große Versuch einer solchen Rechtfertigung in der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte unternommen. In der aktuellen politischen Theorie stellen nicht nur Poststrukturalist_innen infrage, ob die Demokratie überhaupt zu rechtfertigen sei, sondern auch Denker wie Richard Rorty und Niklas Luhmann gehen von der Unmöglichkeit aus, eine unbedingte Legitimation der Demokratie vorlegen zu können (vgl. Brodocz 2003). Vgl. zu der Frage „Does democracy needs foundations?“ auch die Antworten von Richard Rorty, Robert Dahl, Amy Gutman und Benjamin Barber in Benhabib 1996b.

Die Poststrukturalist_innen allerdings verweigern sich der Aufgabe der Begründung – und stellen den Ansatz der rationalen Demokratiebegründung sogar infrage: Rationalität ist für sie nicht mehr als eine Hegemonie, die in der westlichen Kultur besonders wirksam ist. Doch ein Fundament für unser Denken gebe es letztlich nie. Sie sehen es als wichtigen Aspekt ihrer Theorien, an den Anteil an Machtprozessen herauszuarbeiten, den andere politische Theorien brauchen, um ihre Kontingenz zu verdecken. Deswegen werden ihre Theorien sogar als Parasitentheorien gebrandmarkt (vgl. Stäheli 2000: 6). Sie zeigen auch an ihrer Sprache, dass jegliche wissenschaftliche Schriften in ihrer vermeintlichen Neutralität an spezifischen, von Macht durchdrungenen Diskursen teilnehmen. Derrida zeichnet eine oftmals schwierige und kryptische Sprache aus und Butler erhebt Fragen zum Stilmittel ihrer Texte. Nur Laclau und Mouffe bleiben dem üblichen wissenschaftlichen Duktus treu.²⁵⁷

Es wirkt so, als ob sich die Poststrukturalist_innen selbst aller Grundlagen beraubt haben und daher in ihren Theorien Ethik und Werte aussparen müssten, denn vor allem Normen und Werte sind durch gesellschaftliche Diskurse gegeben. Doch wer von Kontingenz und Grundlosigkeit ausgeht, der bewegt sich hin zu Relativismus und Nihilismus. Daher holte die poststrukturalistischen Theoretiker_innen die Fragestellung nach der Demokratiebegründung ein: Sie seien antidemokratisch, so der Vorwurf, sie würden die Legitimation der Menschenrechte destabilisieren und ihre Theorien beinhielten einen gefährlichen Relativismus, mit dem Demokratie neben totalitären Systemen und allen anderen Alternativen auf eine gleiche Stufe gestellt werde, ohne die Möglichkeit irgendeinem Staats- und Gesellschaftsmodell mehr Wert zuzuschreiben.²⁵⁸

Der Vorwurf, antidemokratisch zu sein, wiegt in unserer Gesellschaft schwer und kann dazu beitragen, dass eine politische Theorie im wissenschaftlichen und politischen Diskurs als nicht bedenkenswert abgetan wird. Es ist daher auch für Poststrukturalist_innen, die solche diskursiven Zwänge hinterfragen, nicht leicht, sich jeglichem Diskurs über Normen und Demokratie zu entziehen. Damit konfrontiert, haben sich die Poststrukturalist_innen der ersten Generation (etwa Derrida, Foucault, Kristeva, Lyotard) für Demokratie und Menschenrechte ausgesprochen.

„Anders als böswillig hätte vermutet werden können, traten sie alle [die Poststrukturalist_innen und Postmodernen, Anm.d.Verf.] für Menschenrechte und Demokratie ein, so daß zur

257 Laclaus und Mouffes Theorien wirken durch ihre Sprache stets sehr „objektiv“ und ihre Thesen scheinen „universalisierbar“ zu sein. Diesem Eindruck stehen jedoch ihrer eigenen Grundüberzeugungen der Grundlosigkeit und Diskursivität jeder Theorie entgegen. Es wäre eine Bereicherung ihrer Theorie, die eigenen Thesen auch durch den Stil des Textes zu unterstreichen (vgl. Stäheli 1995: 386).

258 Vgl. Reese-Schäfer 2000: 234 sowie zu verschiedenen Kritiken am Poststrukturalismus Kapitel 1 sowie die Verweise in den Fußnoten 10 bis 12.

politischen Besorgnis kein Anlaß bestand. Theoretisch war dies unbefriedigend, denn ein grundloses Eintreten für das Richtige mußte alle Begründungsanstrengungen als müßig erscheinen lassen.“ (Reese-Schäfer 2000: 234)

Spätere Poststrukturalist_innen wie Butler, Laclau und Mouffe haben sich mit der Demokratie auseinandergesetzt und sich zu ihr bekannt, ja sogar ihre eigenen Konzepte der Demokratie vorgelegt. Im Folgenden soll nachvollzogen werden, wie Theoretiker_innen des Postfundamentalismus, des Antiessentialismus und der radikalen Grundlosigkeit zu ethischen Werten und der Demokratie finden. Es soll vor allem gefragt werden, ob Poststrukturalismus und Demokratie miteinander vereinbar sind oder ob sich die demokratischen Konzepte der Poststrukturalist_innen nicht doch aus anderen Geistesströmungen denn dem Poststrukturalismus heraus entwickelt haben. Da dieses Kapitel dezidiert die Normen herausarbeitet, welche Derrida, Butler, Laclau und Mouffe ihren Texten zugrunde legen, mag der Anschein erweckt werden, als würden sie sich sehr deutlich zu diesen bekennen. Zumeist finden sich ihre Normen jedoch eher verstreut und/oder versteckt in ihren Texten und auch deren Verknüpfung untereinander wird von den Autor_innen eher implizit denn explizit vorgenommen. Dies ist, das muss vorweggenommen werden, eine eindeutige Schwäche in der Darstellung ihrer Theorien. Es wird sich zeigen, dass ein wichtiges Credo der behandelten Autor_innen ist, Normen nicht als gesetzt zu präsentieren, sondern ihre Kontingenz zuzugeben, um sie fortwährend der politischen Diskussion auszusetzen. Doch diesem Anspruch, ihr Erbe und ihre diskursiven Verstrickungen klar aufzuzeigen, werden sie selbst nicht immer gerecht. Obwohl bei einer intensiven Lektüre ihrer Texte herausgearbeitet werden kann, auf welchen Strömungen Derrida, Butler, Laclau und Mouffe ihrerseits aufbauen und wo sie bestimmte Normen einfach selbst setzen, so wird dies nicht offensichtlich und deutlich genug von ihnen benannt. Hier könnten sie mit besserem Vorbild vorangehen und eindeutiger deskriptive und normative Äußerungen trennen (vgl. Critchley 2002).

Anders als bei der Entwicklung der poststrukturalistischen Grundlagen ist Derrida bei der Behandlung ethischer Fragen nicht als Vorläufer für Butler, Laclau und Mouffe zu sehen. Alle vier haben ihre Überlegungen relativ zeitgleich entwickelt und sich gegenseitig inspiriert. Es wird dennoch die Architektur von Kapitel 2 übernommen und mit einer Untersuchung von Derridas Texten begonnen (Kapitel 4.1), um im Anschluss Butler (Kapitel 4.2) sowie Laclau und Mouffe (Kapitel 4.3) zu erörtern. Abschließend werden in Kapitel 4.4 die Ergebnisse zusammengeführt und bewertet.

4.1 DERRIDAS VERANTWORTLICHE GLAUBENSBEKENNTNISSE

Simon Critchley unternahm als erster den Versuch, Derridas Dekonstruktion mit einer Ethik zu verbinden und aus ihr normative Grundsätze zu ziehen.²⁵⁹ In „The Ethics of Deconstruction“ (1992) stellt er die These auf, dass die Dekonstruktion eine ethische Forderung beinhaltet. Die Ethik der Dekonstruktion, so Critchley, erwachse aus der Unabgeschlossenheit des Kontexts, von dem die poststrukturalistische Theorie ausgehe. Das dekonstruktivistische Lesen bringe die Unabgeschlossenheit jeden Diskurses zu Tage und nehme dabei eine affirmative Haltung ein, welche den offenen Kontext begrüße, anstatt sich vor ihm zu verschließen. „Folgt man Derridas Argumentation, so ist das, was die Abgeschlossenheit eines determinierten Kontexts unterbricht und den Kontext zur offenen Struktur macht, eine unbedingte Bejahung, die in diesen Kontext interveniert und die Dekonstruktion begründet. Dies, so behaupte ich, ist das ethische Moment in Derridas Denken.“ (Critchley 1997: 327f.)²⁶⁰

Doch Derrida geht diesen Weg Critchleys nicht mit. In dem Essay „Passionen. ‚Die indirekte Opfergabe‘“ (Derrida 2000) wendet sich Derrida gegen eine „Re-Moralisierung der Dekonstruktion“ (ebd.: 30), welche der Moral, Ethik, Verantwortung und dem Subjekt eine entscheidende Rolle in der Dekonstruktion zuweist. Anders als Critchley vermeidet Derrida davon zu sprechen, dass aus der Dekonstruktion und/oder seiner Philosophie bestimmte Normen erwachsen. Er will keine normativen Grundsätze oder eine Ethik begründen oder ableiten, auch nicht die Demokratie (vgl. Derrida 2003a: 13). Für eine solche Begründung bräuchte es eine metaphysische Gewissheit, doch diese kann, wie Derridas Dekonstruktion deutlich gemacht hat, keine Philosophie erreichen.²⁶¹ Handlungsanleitungen für die Politik sind ebenfalls ausgeschlossen: „Das Verhältnis von Philosophie und Politik kann aufgrund des Selbstverständnisses der Dekonstruktion jedoch kein traditionelles Begründungsverhältnis sein [...], wenn Dekonstruktion sich als klassische Begründung von Politik verweigert.“ (Engelmann 2013: 206f.)

Das bedeutet allerdings nicht, dass sich Derrida für eine Gesellschaft ohne Normen stark macht. Derrida ist zwar ein Denker, der sich nur sehr vorsichtig zu

259 Critchley setzte mit dieser Leseweise als erster einen Kontrapunkt zu der damals verbreiteten Annahme, die Dekonstruktion stehe für Relativismus und folglich für Verantwortungslosigkeit und Unmoral. Vgl. Zusammenfassungen dieser Diskussion bei Bischof 2004: 13ff. und Klass 2007: 231.

260 Vgl. Critchley 1997: 341; Manning 2001: 145.

261 Vgl. Bernstein 1991: 191; Bonacker 2001: 134; Brodacz 2003: 55; Engelmann 2013: 186f.; Hitz 2005: 200.

normativen Setzungen äußert, doch er scheut sich nicht davor Verantwortung zu übernehmen. Im Fall von Normen ist es unverantwortlicher sich nicht zu ihnen zu positionieren und nichts zu tun, als sich vorläufig für Normen zu entscheiden. Wie schon in Kapitel 2.1.8 deutlich wurde, ist die Verantwortung einer der Kernbegriffe für Derridas politisches Denken. Die Entscheidung für Normen erfolgt auf unsicherm Grund und erfordert daher verantwortliches Handeln.

„Zunächst möchte ich unterstreichen, daß die Dekonstruktion weit davon entfernt ist, der amoralische oder unethische Nihilismus zu sein, als der sie oft dargestellt wird. Die Dekonstruktion ist ein affirmatives Denken einer möglichen Ethik, eines Engagements jenseits der Technik des Kalkulierbaren. Die Sorge um die Verantwortlichkeit steht im Zentrum der dekonstruktivistischen Erfahrung.“ (Derrida in Rötzer: 1987: 77f.)

Zu seinem Verständnis von Verantwortung gehört dazu, nicht unhinterfragt das übliche Vokabular der Ethik zu verwenden, welches eine metaphysische (und damit gewaltsame) Begründung der Ethik impliziert.²⁶² Die Verantwortung der Forschenden beginnt mit einer vorsichtigen Begriffswahl und einen aufmerksamen Lesen von Texten und Diskursen.²⁶³ Sie bedeutet, die traditionelle Ethik, ihre Vorbedingungen und ihre Implikationen zu problematisieren. Die Ethik zu dekonstruieren und dabei Verantwortung zu übernehmen, stellt für Derrida die „Ethik der Dekonstruktion der Ethik“ dar.

„Nur kann sich die Verantwortlichkeit der Dekonstruktion nicht mehr in den Begriffen ausdrücken, die zu dem gehören, was man traditionellerweise Ethik nennt. Nun, natürlich gibt es eine ‚Ethik der Dekonstruktion‘, gibt es ‚Imperative‘, gibt es ‚Regeln‘, ja ich würde sogar sagen, gibt es Pflichten. Aber ich setze alle diese Worte unter Anführungszeichen weil die Definition dieser Worte vor dem geschützt werden muß, dem entzogen werden muß, was sie, traditionellerweise an die Voraussetzungen der Metaphysik fesselt, die die Dekonstruktion in Frage stellt. Aber ich glaube, daß das ein Zuwachs an Verantwortlichkeit ist, sich zu fragen, woher diese fundamentalen Werte der Ethik kommen, was das ist, was ein Subjekt konstituiert, was ein moralisches Bewußtsein ist, wo die moralischen Werte gebildet werden usw.,

262 Vgl. für eine ausführliche Erörterung von Derridas Ablehnung des klassischen metaphysischen Ethikbegriffs Letzkus 2002: 447-450.

263 Vgl. Bennington 2000: 36; Kearney 1993: 33; Kearney/Dooley 1999: 67. Wieso Verantwortung mit einer vorsichtigen Begriffswahl verknüpft ist, wird hier zunächst nicht weiter begründet, sondern als intuitive Einsicht so stehen gelassen. In Kapitel 4.1.3 wird sich jedoch zeigen, wie Verantwortung in Verbindung mit Gewalt, Kritik und einer offenen, affirmativen Haltung steht. Es wird sich dann der Kreis schließen, wie Derrida seine ethischen Überlegungen auch auf die Ethik und deren Begrifflichkeiten anwendet.

was das ist, was den sozialen Zusammenhang konstituiert. Sich den Fragen in Begriffen oder im Stil der Dekonstruktion zu stellen, heißt nicht nur nicht seine Verantwortung aufzugeben, sondern es heißt eine Verantwortlichkeit hinsichtlich der Formen deutlich zu machen, die man traditionellerweise der ethischen Verantwortung gegeben hat. Es gibt also eine Ethik der Dekonstruktion der Ethik.“ (Derrida zitiert in Engelmann 2013: 215)

Es wird sich im Folgenden zeigen, dass sich Derrida durchaus der Ethik und dem Normativem zuwendet. „Derridas Denken sind [...] Dimensionen des Normativen konstitutiv eingeschrieben.“ (Flügel 2004: 41)²⁶⁴ Doch sein Verhältnis zu Normen ist kein Begründungsverhältnis. Anstatt von Normen zu reden und diese zu legitimieren, gibt Derrida an verschiedenen Stellen lieber „Glaubensbekenntnisse“ ab.²⁶⁵ Glaubensbekenntnisse sind Derridas Weg, um mit dem Dilemma umzugehen, dass verantwortungsvolles Entscheiden beim Vorliegen von Aporien²⁶⁶

„[...] nicht einfach auf Wissen zurückgreifen [kann], weder auf das *Gewissen*, noch auf die *Wissenschaft*. Selbst wenn ich über das gesamte Wissen und alle wissenschaftlichen Erkenntnisse zu einem Thema verfüge, wenn ich mein Gewissen genauestens erforsche – und in einem solchen Fall ist das absolut notwendig –, wäre ich immer noch mit einer Situation konfrontiert, in der ich einen unendlich weiten Sprung tun muß. Denn eine verantwortungsvolle Entscheidung, eine Entscheidung zwischen zwei Imperativen, kann von keinerlei Wissen einfach diktiert, programmiert oder vorgeschrieben werden. Aus diesem Grunde bin ich versucht, von einem ‚Glaubensbekenntnis‘ zu sprechen [Herv.i.O.]“ (Derrida 2007: 184f.).

Dieser Sichtweise geht Derridas Überzeugung voraus, dass Entscheidungen nicht von vorliegendem Wissen abgeleitet werden können (vgl. Kapitel 2.1.4 und 2.1.8). Eine verantwortliche Entscheidung muss zwar auf Wissen aufbauen und es zu Rate ziehen, aber sie kommt nicht umhin, in letzter Konsequenz einen „Sprung“ ohne Gewissheit und Wissen zu tun. Die Beruhigung, das Richtige getan zu haben, ist für Derrida nicht zu erreichen. Jede Ethik, die eine solche Beruhigung verspricht, unterstützt die Entwicklung eines „dogmatischen Schlummers“ (vgl. Derrida 2000: 30), durch welchen die ethischen Grundlagen fixiert und nicht mehr kritisch hinterfragt werden. Die Dekonstruktion begründet keine Ethik im Sinne von Dogmen oder ethischen Imperativen und Derrida verweigert sich einer definitiven Antwort auf die Frage nach Moral und Ethik (vgl. ebd.). All dies wäre für Derrida ein Rückfall in logozentrisches Denken, das er der traditionellen Ethik vorwirft (vgl. Letzkus

264 Vgl. Bernstein 1991: 187; Bertram 2002: 290; Dreisholtkamp 1999: 163; Simon 2008: 129.

265 Vgl. Derrida 2001a; Derrida 2003a: 12; Derrida 2007.

266 Für den Begriff der Aporie siehe Fußnote 103.

2002: 448ff.). Derrida wendet sich gegen jene klassischen Ethiken, die Normen abschließend festlegen und die metaphysische Gewissheiten zu erlangen versuchen.

Derrida stellt die These auf, dass es neben dem abendländischen Verständnis von Ethik andere „ebenso irreduzible Bedingungen der Ethik“ (Derrida 2001c: 188) gibt, die jedoch vom abendländischen Diskurs ausgeschlossen oder abgelehnt werden. Diese Bedingungen sind für Derrida nicht „anti-ethisch“ (ebd.: 189). Er nennt sie „an-ethisch“, weil sie zwar mit der vorliegenden Ethik nicht kompatibel sind, aber sehr wohl Grundlage einer anderen Ethik sein könnten. Die Möglichkeit einer solchen anderen Ethik ist der Anlass für Derrida, nach den Entstehungs- und Fortbestehungsbedingungen von Ethik zu fragen. Mit Levinas stimmt er überein, dass die mögliche Existenz von mehr als einer Ethik zu einer „Ethik der Ethik“ (Derrida 1989: 169, vgl. Derrida 2000: 31; Letzkus 2002: 447ff.) führen muss.

Bevor ethische Imperative gesetzt werden, muss der eigene Umgang mit diesen und die eigene Entscheidungsfindung überprüft werden. *Derridas* Ethik einer Ethik fordert, sich des unsicheren und gewaltsamen Grundes für Normen und Ethik bewusst zu bleiben und jegliche normative Festlegungen immer wieder kritisch zu hinterfragen. Anstatt nach sicheren Gründen zu suchen, ist es geboten eine „Welt [...] ohne Wahrheit, ohne Ursprung, die einer tätigen Deutung offen ist“ (Derrida 1989: 441), zu bejahen.

Doch wie kommt er zu diesen Forderungen? In den folgenden Kapiteln werde ich eine Interpretation vorschlagen, die nachvollzieht, welche Gedankengänge Derrida von seinen poststrukturalistischen Einsichten hin zu seinen ethischen Überlegungen führen. Es ist eine Interpretation dahingehend, weil Derrida in seinen Schriften keine sichtbar systematisierten Gedanken verfolgt und viele seiner Überlegungen unverknüpft nebeneinander stehen lässt. Den Ausgangspunkt für diese nachvollzogenen Gedankengänge bilden in dieser Interpretation zwei Einsichten Derridas: Zum einen, dass sich Bedeutung auf einem unsicheren, gewaltsamen und kontingenten Grund und in einem unabgeschlossenen Kontext entwickelt. Zum anderen, dass die Sterblichkeit die Einzigartigkeit jedes Menschen begründet. Derrida behandelt diese Einsichten in seinen Texten wie Fakten. Doch anders als Dietrich Krauß es zusammenfasst, ist das Bewusstmachen der ersteren Erkenntnis allein noch nicht der ethische Kern von Derridas Denken.²⁶⁷ Diese Erkenntnis zieht keinerlei Handlungsanweisungen nach sich. Auch der bereits zitierten Sichtweise von Critchley, dass die Öffnung des Kontexts durch die Dekonstruktion das ethische Moment ausmache, widerspreche ich. Ich zeige auf, dass Derrida in seinem Werk tatsächlich eine Entscheidung beziehungsweise ein Glaubensbekenntnis für

267 „In der Dekonstruktion bezieht sich die *Différance* auf sich selbst und erkennt sich als gewalttätige und ambivalente Grundvoraussetzung von Sein und Bedeutung. Diese Reflexion und Akzeptanz der nicht-ethischen Bedingung von Sein und Bedeutung wird gleichzeitig als an sich schon ethisch wertvoll ausgezeichnet.“ (Krauß 2001: 67)

zwei Normen trifft. Diese eigentlichen grundlegenden Normen sind für Derrida der Anspruch auf Minderung von Gewalt und die Gerechtigkeit. Diese Normen in Verbindung mit seinen poststrukturalistischen Einsichten führen zu Derridas ethischen Überlegungen und weiteren Normen. Es wird deutlich werden, dass sich die Dekonstruktion und seine ethischen Überlegungen gut ergänzen und sich wechselseitig verstärken.

In Kapitel 4.1.1 mündet Derridas Feststellung, dass die Metaphysik durch gewaltsame Hierarchien die ursprüngliche Grundlosigkeit verschleiert, in eine (normative) Beurteilung der metaphysischen Gewalt und zu dem Anspruch, Gewalt zu mindern. Dieser Anspruch zieht weitere ethische Überlegungen nach sich. Kapitel 4.1.2 zeigt, dass der Dekonstruktion ein herrschaftskritisches Element enthalten ist: Nur wenn die metaphysische Gewalt aufgedeckt und kritisiert wird, kann sie reduziert und/oder vermieden werden. Das Bewusstmachen von Kontingenz und Grundlosigkeit eröffnet weiterhin eine Beziehung zu dem Anderen und dem Ausgeschlossenen. Kapitel 4.1.3 diskutiert, wie die Erfahrung der Anderen und ihrer irreduziblen Einzigartigkeit eine Verantwortung für diese nach sich zieht. Die Verantwortung besteht auch für die Gewalt, die jede_r einzelne verübt. Dieser Verantwortung kann nur nachgekommen werden, wenn eine Minderung der metaphysischen Gewalt angestrebt wird, welche durch Kritik sowie Hinwendung zum und Offenheit gegenüber dem Anderen erreicht werden kann. Es ist nicht möglich den Anderen gerecht zu werden, ohne der Verantwortung nachzukommen. Kapitel 4.1.4 beleuchtet die Beziehung zwischen Dekonstruktion und Gerechtigkeit und setzt beide in Beziehung zur Minderung der Gewalt. Kapitel 4.1.5 schließlich zeigt auf, wieso Derrida die Offenheit zum Anderen als Gastfreundschaft begreift. Nachdem in Kapitel 4.1.6 Derridas ethische Überlegungen noch einmal zusammengefasst werden, zieht Kapitel 4.1.7 die Verbindung zwischen Derridas Ethik und seiner Politik der (Gast-)Freundschaft. Kapitel 4.1.8 schließlich zeigt auf, wie Derrida zur *démocratie à venir* findet.

4.1.1 Die Minderung von Gewalt

Derridas Suche nach einer Ethik der Ethik entspringt – auch wenn er es nie explizit formuliert – einem umfassenderen Ziel: Die Minderung von Gewalt ist anzustreben. Zur Erinnerung: Derridas Gewaltbegriff zieht sich von der ursprünglichen Gewalt der Sprache über die metaphysische Gewalt der Gesetze bis hin zur empirischen, direkten Gewalt (vgl. Kapitel 2.1.5). Eine gewaltfreie Welt ist für Derrida nicht denkbar, denn sie wäre eine Welt ohne Sprache, Sinn, Ordnung und Kommunikation: „Es gibt aber keinen Satz, der nicht bestimmte, der sich demnach nicht der Gewalt des Begriffs bediente. Die Gewalt tritt mit der *Artikulation* in Erscheinung.

[Herv.i.O.]“ (Derrida 1989: 226)²⁶⁸ Die ursprüngliche Gewalt der Sprache ist nicht zu vermeiden: Sie ist unabdingbar, da sie ein geordnetes Denken und eine Orientierung beim Blick auf die Welt ermöglicht. Um Sinn zu schaffen, müssen basierend auf einer Vielzahl an möglichen Bedeutungsgebungen Entscheidungen getroffen werden. Solche Entscheidungen und ihre Durchsetzung sind gewaltsam, denn sie pressen die Singularität und Vielschichtigkeit eines Phänomens in *eine* bestimmte Vorstellung von Präsenz beziehungsweise Identität.

Auch wenn Derrida es nicht für möglich hält, der ursprünglichen Gewalt gänzlich entrinnen zu können, so nimmt er nicht jede Gewalt als unabänderlich hin. Noch weniger heißt er jede Gewalt gut. In Derridas Schriften wird Gewalt nicht neutral dargestellt. So benutzt er zur Beschreibung der Prozesse der Bedeutungsfixierung häufig eine negative Wortwahl: Usurpation, Ausschluss, Unterdrückung, Unterordnung.²⁶⁹ Vor allem die metaphysische Gewalt verurteilt er und klagt er an. Derridas Philosophie ist als Kritik an der Metaphysik konzipiert und wendet sich gegen das Präsenzdenken und den Logozentrismus. Gewalt stellt für ihn per Definition einen nicht zu rechtfertigenden Übergriff dar. „[...] we ought to call violence that which does not let the other be what he is, does not leave room for the other.“ (Derrida/Ferraris 2001: 92)²⁷⁰ Gewalt kann zwar nicht vollständig eliminiert werden, doch sie kann zumindest so weit wie möglich reduziert werden. Derridas Credo lautet, dass *weniger Gewalt besser ist*.²⁷¹

Dem Gewalteinsatz der ursprünglichen Gewalt ist nicht zu entkommen. Anders beurteilt Derrida die metaphysische Gewalt. Es macht es einen Unterschied, ob die ursprüngliche Gewalt mithilfe der metaphysischen Gewalt naturalisiert und verborgen wird, oder aber ob ihre Existenz zugegeben und im Bewusstsein gehalten wird.

„Man muß die Gewalt, sei sie politischer oder anderer Art, eingestehen, die in den akademischen oder intellektuellen Diskussionen im allgemeinen am Werk ist. Indem ich das sage, befürworte ich nicht die Entfesselung oder das einfache Akzeptieren dieser Gewalt. Ich verlange zunächst, sie so gut wie möglich zu erkennen und zu analysieren, unter den offensichtlichen und verschleierte[n], institutionellen oder individuellen, wörtlichen oder metaphorischen, auf-

268 Vgl. Derrida 1989: 197; Derrida/Ferraris 2001: 91; Hitz 2005: 61, 69; Krauß 2001: 57.

269 Vgl. Derrida 1983a: S. 66, 79, 89, 99; Caputo 1997b: 126; Hirsch 1999: 5.

270 Derrida meint dies nicht ontologisch im Sinne, dass der Andere nicht in seinem „wahren Sein“ begriffen wird. Er meint damit eher die Anerkennung, dass der Andere anders ist, dass er nie in allen Facetten erklärt und begriffen werden kann und dass der Andere in bestimmte, vorgegebene Kategorien gepresst wird.

271 Vgl. Cornell 2000: 443ff; Derrida 1989: 141, 178, 197; Derrida 2001c: 174; Manning 2001: 5, 28. Was Derrida hierbei kaum ausführt, ist der Maßstab, wie ein Mehr oder Weniger an Gewalt zu messen sei, und wie das Ziel „weniger Gewalt“ erreicht werden soll. Eine ausführlichere Kritik dazu findet sich in Kapitel 4.4.

richtigen oder scheinheiligen Formen, mit gutem oder schlechtem Gewissen. Und wenn, wie ich glaube, die Gewalt tatsächlich (beinahe) nicht beizulegen ist, werden ihre Analyse und die raffiniertesten Berücksichtigungen ihrer Bedingungen die am wenigsten gewalttätigen Gesten sein [...].“ (Derrida 2001c: 173)

Einer dauerhaften und verfestigten Unterdrückung kann besser entkommen werden, wenn aufgrund der offensichtlichen Kontingenz leichter neue politische Entscheidungen getroffen werden können. Wenn nicht mehr thematisiert wird, dass es die ursprüngliche Gewalt gibt, dann geht auch die Offenheit für andere Bedeutungsgeburten verloren. In diesem Sinne lehnt Derrida die metaphysische Gewalt des Logozentrismus ab, weil sie Strukturen als gegeben hinstellt und diese deswegen zu starr und übermächtig werden können. Ein Beispiel hierfür findet sich in nationalistischem oder rassistischem Denken: Wird in einem Nationalstaat sehr stark die gemeinsame Kultur und die Zugehörigkeit zu einer Volksgemeinschaft betont, so bleibt oft vergessen, auf welch fragilen und kontingenten Konstruktionen ein solches „Volk“ beruht und dass dessen Grenzen äußerst fraglich sind. Ein solches Denken zeigt sich nicht offen für Zuwanderung, für Minderheiten mit anderer Kultur oder für eine politische Gemeinschaft abseits des Nationalstaats und zieht mit seinen Ausschlüssen oft den massiven Einsatz von Gewalt nach sich.

„Das metaphysische Denken ‚bekämpfe‘ Gewalt, indem sie sie gewaltsam leugne: Die Gewalt wird als etwas, das dem Innern der Sprache und Sein vollkommen fremd ist, abgespalten und nach außen projiziert – zum Beispiel auf die Schrift. Zur klassischen Struktur des metaphysischen Denkens – sei es in der Anthropologie, der Geschichtsphilosophie oder der Zeichentheorie – gehört deshalb das Bild eines reinen, primären, identischen und friedlichen Ursprungs, über den das unreine, sekundäre differierende Böse, kurz: die Gewalt, wie ein Unfall von außen komme.“ (Krauß 2001: 18, vgl. Colebrook 2005: 98f.)

Der Logozentrismus legt mit seiner Vorstellung von Präsenz und „Natürlichkeit“ einen Ursprung fest, ohne dass dieser wieder hinterfragt werden könnte. Derrida fordert die Akzeptanz der ursprünglichen Gewalt, der Ungewissheit und Kontingenz. Es ist für ihn zentral, eine Offenheit für Alternativen und Verschiedenheiten zu bewahren. Eine negative Gewalt, oder Brutalität, wie er diese in einem Interview bezeichnet, schließt diese Offenheit:

„I think, in fact, that I never try to be brutal or dogmatic, or to say: that’s just how it is. Brutality is not only an unrefined violence, it is a bad violence, impoverishing, repetitive, mechanical, that does not open the future, does not leave room for the other. [...] Nevertheless, it’s true that brutality reduces to the amorphous, impoverishes form, leads to a loss of differentiation. Perhaps this is all a slightly Apollonian manner of defending against orgiastic, or Dionysian, violence, which can play the formless, the amorphous, fusion, but if difference is

violence and violence is differentiation, brutality homogenizes and effaces singularity.” (Derrida/Ferraris 2001: 92)

Um die metaphysische Gewalt zu mindern, braucht es die Gewalt der Dekonstruktion. Durch Dekonstruktion kann gezeigt werden, dass auch das scheinbar Natürliche und Selbstverständliche auf kontingenten politischen Entscheidungen beruht. „Die Dekonstruktion verringert nach Derrida die allgegenwärtige Gewalt in der Sprache, indem sie durch ihre Intervention die notwendige Gewalttätigkeit der Metaphysik enthüllt.“ (Krauß 2001: 18, vgl. Derrida 2001c: 173) Die Dekonstruktion bewahrt Offenheit, schafft Vielfalt und Differenzierungen, weil sie die (versteckten) Alternativen, Komplexitäten und das Heterogene ans Licht holt.

Hieran wird ersichtlich, wieso Derrida sein philosophisches Frühwerk stets als politisch ansah: Mit seinem Gewaltbegriff führt er in seine Theorie ethisch-politische Grundlagen ein. Politik beginnt für ihn bereits im Umgang mit der ursprünglichen Gewalt, welche sich in kontingenten Entscheidungen für bestimmte Bedeutungsgebungen manifestiert. Derrida kritisiert, dass Entscheidungen durch die metaphysische Gewalt zu Strukturen verfestigt und dem Bereich des Politischen entzogen werden, indem diese Strukturen als objektiv und natürlich dargestellt werden. Derridas Dekonstruktion sorgt für eine (Re-)Politisierung: Indem sie die durch die Metaphysik aufgestellten Rahmenbedingungen hinterfragt, bringt sie diese wieder in den Bereich des Politischen und Verhandelbaren ein.

Dabei steht Derrida Stabilisierungen und Konventionen nicht per se negativ gegenüber. Er erkennt diese sogar als notwendig an, um vor einer tiefgreifenderen Gewalt, dem reinen Unsinn oder dem Nihilismus geschützt zu sein (vgl. Derrida 1989: 197; Derrida 1999a: 185). Der Weg der geringsten Gewalt ist in diesem Sinne ein Mittelweg: Einerseits darf es nicht das Ziel sein, umfassend zu schweigen und keinerlei Macht auszuüben, denn dann ist Sinn nicht denkbar und es herrscht die absolute Gewalt des Chaos. Andererseits sind auch zu starre, unhinterfragbare Setzungen zu gewaltförmig, weil sie Veränderung und Anpassung verhindern. Der ideale Weg ist es, die Notwendigkeit einer gewissen Stabilität anzuerkennen, aber immer verbunden mit dem Wissen um deren Künstlichkeit und Kontingenz. Das dahinter liegende Chaos ist zwar immer ein Risiko, aber gleichzeitig auch eine Chance auf Wandel (vgl. Derrida 1999a: 186; Krauß 2001: 66).

Derridas Norm der Gewaltminderung ist wie gesagt eine Setzung, die er nicht weiter legitimiert. Die Verurteilung von Gewalt wurzelt in vielen Diskursen, die Derrida vorausgehen und die ihn geprägt haben mögen, etwa im liberalen Denken, dessen Menschen- und Freiheitsrechte ein Ausdruck der großen Furcht vor den verschiedensten Arten der Gewalt sind und einen Schutz vor diesen bieten sollen (einerlei ob sie von staatlicher oder privater Seite ausgehen). Richard Rorty und Judith Shklar stellen daher den Wunsch, andere nicht leiden zu lassen, in das Zentrum des liberalen Denkens: „Meine Definition des ‚Liberalen‘ übernehme ich von Judith

Shklar, die sagt, Grausamkeit ist das Schlimmste, was wir tun.“ (Rorty 1989: 14, vgl. Dooley 1999: 269)

Es kann zusammengefasst werden, dass Derridas Ausgangspunkt die Erkenntnis der ursprünglichen Gewaltsamkeit und Kontingenz der Sprache ist. Jede weitere metaphysische Fixierung der Sprache zieht ein Mehr an Gewalt nach sich. Diese Einsichten ergänzt er um die Norm, dass die Minderung von Gewalt erstrebenswert ist. Für Derrida ist es notwendig, sich die poststrukturalistischen Einsichten bewusst zu machen, um zumindest die metaphysische Gewalt reduzieren zu können (vgl. Krauß 2001: 64, 66, 157f.). Aus dem Credo, Gewalt zu mindern, folgt daher eine weitere Norm: Die Norm der Kritik und Reflexion. Gewalt kann nur gemindert werden, wenn mithilfe der Dekonstruktion aufgezeigt wird, dass die metaphysischen Vorstellungen die natürliche Gewalt verschleiern und Vielfalt verhindern. Das folgende Kapitel wird die Rolle von Kritik und Dekonstruktion für die Minderung von Gewalt beleuchten.

4.1.2 Dekonstruktive Kritik

Die Dekonstruktion, wie Derrida sie durchführt, ist keine neutrale Praxis: Sie richtet sich gegen das logozentrische Ursprungsdenken, gegen Naturalisierungen, gegen Entpolitisierungen und gegen die Vorstellung einer naturhaften Homogenität. Sie wendet sich ebenfalls gegen die metaphysische Gewalt, welche die ursprüngliche Gewalt der Sprache und der Kontingenz verschleiern. Die Dekonstruktion ist politisch: „Im übrigen war es normal, vorhersehbar, wünschenswert, daß Untersuchungen dekonstruktiven Stils in das Problemfeld des Rechts, des Gesetzes und der Gerechtigkeit einmünden. Dieses Feld wäre sogar ihr eigentlicher Ort, der Ort, wo sie am ehesten zu Hause sind, wenn es denn so etwas gibt wie einen eigenen Ort.“ (Derrida 1991: 16f.)

In Derridas Augen verfolgt die Dekonstruktion zwar keine spezifische Politik im Sinne einer inhaltlichen Agenda, doch sie birgt das übergeordnete „Glaubensbekenntnis“ in sich, Kritik an naturalisierten und fixierten Strukturen zu leisten. Solche dominanten, einengenden Diskurse entstehen, wenn mithilfe metaphysischer Vorstellungen versucht wird, spezifische Begriffsfestlegungen als natürlich zu präsentieren. Auch die Hierarchisierung von Begriffspaaren in einen guten, ursprünglichen Begriff und sein schlechtes, weil künstliches Supplement stellt einen politischen Akt dar. Wann immer die Kontingenz, Veränderbarkeit und Verschiebung von Bedeutungen bestritten wird, können bestimmte Bedeutungsgebungen verengt und verfestigt sowie eine dauerhaftere (Herrschafts-)Struktur errichtet werden. Doch dies liegt im Widerstreit mit den poststrukturalistischen Einsichten zur Sprache. Die Akzeptanz von *différance*, ursprünglicher Gewalt und Kontingenz sowie die Förderung von Heterogenität stellen für Derrida die Mittel dar, um solche

Strukturen wieder angreifbar zu machen. Dadurch kann es gelingen, eine affirmative, offene und gewaltärmere Haltung zu erreichen und die mit den Strukturen einhergehenden Marginalisierungen, Ausschlüsse und Gewalt zu minimieren (vgl. Bernstein 1991: 185). Die Dekonstruktion ermöglicht, die Kontingenz und Gewaltbarkeit solcher Strukturen hervorzuheben und sie zu kritisieren. „[...] bereits die Bewegung einer Dekonstruktion metaphysischer Begriffe weist eine unleugbare normative Stoßrichtung auf: Das Verflüssigen von Begriffsoppositionen wendet sich von Anfang an gegen eine Privilegierung einer Kategorie gegenüber einer anderen und lässt sich daher [...] in einem basalen Sinn als Herrschaftskritik verstehen.“ (Flügel 2004: 41)

Das dekonstruktive Fragen übt eine permanente Hinterfragung und Reflexion aus. Dies kann sowohl aktiv herbeigeführt werden – wenn die Dekonstruktion als Analysemethode begriffen wird – als auch passiv wirksam werden – wenn anerkannt wird, dass die Dekonstruktion als Prozess bereits von selbst jeden Text destabilisiert (vgl. Krauß 2001: 73f.). Das dekonstruktive Fragen dient dazu, die metaphysischen Hierarchien, Gegensätze und Werte „aus dem Gleichgewicht zu bringen, komplizierter und paradoxer zu fassen“ (Derrida 1991: 17) und jeder Verengung und Verallgemeinerung entgegen zu wirken.²⁷² „[...] Derrida is always encouraging us to *question* the status of what we take to be our center, our native home, our *archē*. Whether it is the ‚principle of reason‘ itself or some other authority, Derrida is not advocating that we abandon all authority, but rather that we never cease questioning it. [Herv.i.O.]“ (Bernstein 1991: 183f., vgl. Derrida 2014: 41)²⁷³

272 Die Dekonstruktion betreibt keine Kritik als Selbstzweck. Der Vorwurf von David Couzens Hoy (1994: 246) trifft daher nicht zu, dass Kritik allein nicht ausreiche, denn ohne den Wunsch nach Änderung oder dem Wissen, was besser sei, könne keine Änderung gerechtfertigt werden. Die Dekonstruktion hat den Willen zu verkomplizieren und Vereinfachungen aufzubrechen, weil sie den Anspruch der Gewaltminderung hat.

273 In diesem Sinne soll, wie schon in Kapitel 4.1 ausgeführt, auch die Ethik die Genese ihrer eigenen Grundlagen analysieren. In seinen Schriften, die sich mit der Institution der Universität auseinandersetzen (Derrida 1983b, 2001a) wird deutlich, dass Derrida vor allem von der Universität als Institution, die der Wahrheitssuche verpflichtet ist, erwartet, dass sie Grundlagen hinterfragt, angefangen mit denen „ihrer eigenen Geschichte und ihrer eigenen Axiome“ (Derrida 2001a: 14). Es ist für ihn vernünftiger und verantwortlicher, auch die Grundlagen und Voraussetzungen der Vernunft zu hinterfragen, als dies nicht zu tun (vgl. Derrida 1983b: 9). „Die Universität müsste also auch der Ort sein, an dem nichts außer Frage steht: Die gegenwärtige und determinierte Gestalt der Demokratie sowenig wie selbst die überlieferte Idee der Kritik als theoretischer Kritik, ja noch die Autorität der Form ‚Frage‘, des Denkens als ‚Befragung‘.“ (Derrida 2001a: 14)

Besondere Aufmerksamkeit des dekonstruktiven Fragens gilt den Grundlagen des Denkens – jener Begriffe, die üblicherweise als selbstverständlich genommen werden. Derrida setzt die Dekonstruktion allerdings nicht mit der Kritik gleich, sie ist für ihn „mehr als kritisch“.²⁷⁴ Derrida kommt zu diesem Urteil, da die Dekonstruktion nicht den bisherigen Kritikbegriff unhinterfragt übernimmt, sondern diesen anders denkt (vgl. Bertram 1999; Düttmann 1992: 67f.).

„Wenn ich ‚mehr als kritisch‘ sage, dann meine ich ‚dekonstruktiv‘ (weshalb sollte ich es nicht unumwunden und unverzüglich aussprechen?). Ich berufe mich auf das Recht auf Dekonstruktion als unbedingtes Recht, nicht allein die Geschichte des Begriffs Mensch, sondern die Geschichte des Kritikbegriffs selbst, ja noch die Form und Autorität der Frage, die Form des Denkens als Befragung, kritischen Fragen auszusetzen.“ (Derrida 2001a: 12, vgl. Derrida 1991: 17f.; Derrida 2004a: 101)

Derrida will keine externe Kritik betreiben, die sich über den dekonstruierten Diskurs stellt und sich als besser begreift. Eine solche Kritik legt sich ihrerseits ein (naturalisiertes) Zentrum zugrunde, das als außerdiskursiv konstruiert wird. Dies ist eine Positionierung, die für Derrida nicht möglich ist. Auch eine reine interne Kritik, welche den Widersprüchen in der inneren Logik des Diskurses nachspürt, aber die Begrifflichkeiten und Grundlagen übernimmt, reicht für Derrida nicht aus. Wie Georg W. Bertram treffend zusammenfasst, stellt die dekonstruktive Kritik eine „Überschreitung“ dar (Bertram 1999: 229). Sie geht den Dekonstruktionen nach, die in einem Text bereits wirksam sind. Sie zeigt auf, dass jeder Diskurs im Inneren instabil ist. Die Diskurse enthalten Elemente der Subversion, der Uneindeutigkeit und Widersprüchlichkeit, weswegen ihre zentralen Begriffe und Argumentationen nicht so unangreifbar sind, wie sie zunächst erscheinen mögen. Die dekonstruktive Kritik strebt allerdings keine völlige Abkehr von diesen Begrifflichkeiten oder eine Umkehrung der vorhandenen metaphysischen Hierarchien an. Sie geht stattdessen jenen Freiräumen nach, die dadurch entstehen, dass „gegebene Begrifflichkeiten mehr sagen, als sie zu sagen reklamieren“ (ebd.). Indem die Verkürzungen der Begrifflichkeiten verdeutlicht und ältere, mitunter verschüttete Bedeutungsebenen hervorgeholt werden, erweitert die Dekonstruktion innerhalb der gegebenen Be-

274 Der Dekonstruktion wird der Vorwurf gemacht, sie selbst immunisiere sich gegen Kritik, weil sie selbst nicht dekonstruierbar sei. Diesen Vorwurf kann Derrida nicht entkräften. Er hält allerdings „die Art und Weise, wie die Dekonstruktion in einem gegebenen Kompetenzgebiet interveniert“ (Derrida in Rötzer 1987: 86f.) für kritisierbar, denn innerhalb eines Kompetenzgebietes seien Irrtümer und falsche Aussagen durchaus möglich. „Aber der Typus dekonstruktiver Fragen, den ich letzten Endes stellen will und der die Grenzen des Gebietes betrifft, kann nicht der immanenten Kritik des Gebietes unterworfen werden.“ (ebd.: 87)

grifflichkeiten deren Grenzen und Horizonte. „Die Dekonstruktion erweist sich als jene gegen alle Berechenbarkeit widerspenstige und dennoch in ihrer strategischen Notwendigkeit festgehaltene Dehnung, durch die der Begriff einerseits sich noch bewährt, andererseits indes seine begriffliche Gestalt verliert.“ (Düttmann 1992: 68) Die Dekonstruktion begreift sich als Verkomplizierung und als Differenzierung, die Vereinfachungen und Homogenisierungen entgegen tritt. Für Alexander García Düttmann (1992: 68f.) macht Derridas Politik der Dekonstruktion eine doppelte Geste: Sie stabilisiert einerseits, indem sie Begrifflichkeiten übernimmt, und verunsichert andererseits, indem sie diese dekonstruiert. Damit kann die dekonstruktive Politik das Traditionelle kritisieren, aber auch auf eben jenes zurückgreifen, um keine Politik der Willkür und der Grundlosigkeit betreiben zu müssen.

Diese Art der Kritik ist politisch, da sie sich gegen totalitäre Diskurse wendet.²⁷⁵ Vor allem Peter Engelmann sieht in der Dekonstruktion die Möglichkeit eingeschrieben, sich der Verwendung von totalitären Diskursen zu entziehen. Die Gemeinsamkeit totalitärer Diskurse ist die Vereinfachung. Die Dekonstruktion vermag diese zu verhindern, indem sie „jede letzte begriffliche Festlegung systematisch verweigert“ (Engelmann 2013: 26) und Offenheit sowie eine „prinzipielle Unabschließbarkeit“ (Engelmann 1991: 380) pflegt. Wo totalitäre Diskurse versuchen, das Politische zu verschleiern, indem auf Vorphitisches und Natürliches rekurriert wird, da verweist die Dekonstruktion darauf, dass es nichts Außerdiskursives gibt.

Die Kritik an Dogmen, totalitären Diskursen und an Herrschaftsstrukturen „erbt“ Derrida von der Aufklärung und dem Marxismus. Dies macht er insbesondere in „Marx' Gespenster“ deutlich: Derrida will vom Marxismus dessen „Geist der marxistischen Kritik“, dessen „kritische Idee“ und „fragende Haltung“ (Derrida 2004a: 100, 126) übernehmen, allerdings davon die metaphysischen Konzepte abtrennen. „Jacques Derrida versucht die kritische Potenz des Marxismus an die Dekonstruktion und die Tradition der Aufklärung anzunähern. Er möchte damit das Projekt einer ‚neuen Aufklärung‘ erschließen, eine die eigene Theorie und Praxis umfassende radikale Kritik, die er ‚innerhalb der Tradition eines gewissen Marxismus‘ verwurzelt sieht.“ (Englert 2009: 53, vgl. Thomas 2006: 5)

Derrida schreibt der Kritik der Dekonstruktion nicht nur ein politisches, sondern auch ein ethisches Moment zu.²⁷⁶ Wenn die metaphysische Gewalt gemindert werden soll, dann muss sie zuvor als solche erkannt werden. Doch es ist der metaphysischen Gewalt eigen, dass sie ihre Gewaltsamkeit verbirgt. Nur die permanente Hinterfragung von scheinbar natürlichen Zuständen und eine dekonstruktive Kritik vermögen diese Verschleierung herunterzureißen. Wie Christina Howells anschau-

275 Vgl. Derrida 1988e: 104f.; Engelmann 1991: 380f.; Engelmann 2013: 206ff.; Thomas 2006: 5, 64.

276 Es wird sich in Kapitel 4.1.6 zeigen, dass Derrida Politik und Ethik nicht strikt voneinander trennt.

lich beschreibt, ist dabei problematisch, dass Derrida auch an jenen Axiomen, Begriffsfestlegungen und Grundlagen weiter zweifelt, die oftmals von Kritik angenommen werden, um auf ihnen ein Wissensgebäude aufbauen zu können.

„Deconstruction does arouse intense fear and hostility amongst many liberal or conservative thinkers precisely because it pulls the carpet out from their feet: it questions the comfortable assumptions of common sense and replaces them with the questions themselves, rather than a new set of answers; it dismantles the liberal consensus, shows up its illogicalities and simplifications, but it puts no new ideology in its place; indeed, it argues that there is no firm ground or foundation to our most cherished preconceptions.” (Howells 1999: 141f.)

Sicherheit für ethische oder politische Fragen ist durch seine Philosophie nicht zu erlangen. Doch für Derrida stellt das kritische Hinterfragen auch einen Akt der Verantwortung dar. Diese ist für ihn denkbar und möglich, auch wenn es keinen sicheren Grund gibt. Wie er zur Verantwortung findet und wie diese mit der Kritik in Verbindung steht, wird das nächste Kapitel aufzeigen.

4.1.3 Die verantwortliche Beziehung zum Anderen

Derridas Philosophie zeichnet aus, dass er das Andere, das Äußere und den Kontext als nicht getrennt von einem prinzipiell abgeschlossenen und autarken „Selbst“ entwirft. In seiner Philosophie hat das Selbst eine Beziehung zum Anderen und ist mit diesem verwoben. In Kapitel 2.1.7 wurde bereits ausführlich erläutert, wieso Menschen in einer Beziehung zum Anderen²⁷⁷ stehen:

„[...] before even having taken responsibility for any given affirmation, we are already caught up in a kind of asymmetrical and heteronomical curvature of the social space, more precisely, in the relation to the Other prior to any organized *socius*, to any determined ‚government‘, to any ‚law‘. [...] We have begun to respond. We are already caught, surprised [pris, surpris] in a certain responsibility, and the most ineluctable of responsibilities – as if it were possible to conceive of a responsibility without freedom. We are invested with an unde-

277 Mit dem Anderen ist auch im ethischen Bereich zweierlei gemeint: Zum einen das Andere (im Sinne eines unvorhergesehenen, ausgeschlossenen oder verdrängten Diskurses, einem Kontext oder dem, was nicht gedacht oder benannt werden kann, was sich dem Denken oder der Logik eines Menschen entzieht) oder im Sinne von dem der Anderen als andere Person (vgl. Kapitel 2.1.7). Dieses Kapitel wird sich zumeist auf den die Andere_n als Person konzentrieren, allerdings dabei vom Anderen in der männlichen Variante sprechen (vgl. Fußnote 116).

niable responsibility at the moment we begin to signify something (but where does that begin?). [Herv.i.O.]“ (Derrida 1988c: 633f., vgl. Bennington und Derrida 1994: 237)

Durch die reine Existenz des Anderen (seien es Menschen oder Diskurse) wird das eigene Selbst angerufen: Es wird durch das Unerwartete des Anderen herausgefordert zu reagieren, sich zu positionieren und/oder sich positionieren zu lassen. Das Andere kann per Definition nicht in die Kategorien des Selbst gepresst werden. Das Selbst wird daher durch das Andere beeinträchtigt, kontaminiert und/oder subvertiert, denn das Andere lässt dadurch, dass es anders ist und sich auf das Innere des Selbst auswirkt, keine eindeutige und abgeschlossene Selbstdefinition zu. Das Selbst existiert nicht bereits vor dem Anderen, sondern es bildet sich erst über die Relationen zu diesem Anderen.

Simon Critchley liest aus der Beziehung zum Anderen ein ethisches Moment in Derridas Philosophie heraus, da sich diese Beziehung als affirmativ erweist: „Der ethische Moment, der die Dekonstruktion begründet, ist dieses Ja-Sagen zum Unbenennbaren, ein Moment unbedingter Bejahung, der an eine Alterität adressiert ist, die weder von der logozentrischen Begrifflichkeit ausgeschlossen noch in ihr eingeschlossen sein kann.“ (Critchley 1997: 340) Die Beziehung zum Anderen ist affirmativ, weil jeder Kommunikation eine Zusage, ein Ja und eine Mindestfreundschaft vorausgehen, welche besagen, dass die Anderen wahrgenommen und als Andere erkannt werden.²⁷⁸ Für Derrida kommt von dem Anderen (sei es eine Person oder sei es das Andere) ein Ruf, den das Selbst erhält und auf den es reagieren muss. In diesem Ruf ist die Einzigartigkeit und die Andersartigkeit des Anderen enthalten, weswegen der Andere nie vollkommen verstanden werden kann und sich dem Verständnis immer zu einem Teil entzieht. Das „Ja“ stellt jene Offenheit dar, die jeder Kommunikation vorausgeht. Es ist die Offenheit den Ruf anzunehmen und darauf zu reagieren, ihm zu antworten. Selbst wenn die anschließende Kommunikation abwertend ist und den Ruf des Anderen verneint, so ist dennoch eine vorgängige Zusage enthalten: Die Zusage, dass die Anderen als Andere bemerkt werden, dass sie überhaupt für eine Ansprache würdig sind, dass ihnen soweit Beachtung geschenkt wird sie überhaupt anzusprechen und dass sie es als wert empfunden werden verneint zu werden. Ein Verschließen vor dem Ruf des Anderen zeigt sich vielmehr im Ignorieren, im Nicht-Bemerken und in einer fehlenden Wahrnehmung (vgl. hierzu auch die Überlegungen Butlers in Kapitel 2.2.6). Kritik, wie sie als dekonstruktive Kritik im vorigen Kapitel 4.1.2 beschrieben wurde, ist eine Öffnung

278 Derrida spricht in diesem Zusammenhang sogar von einem „ja, ja“, also einem doppelten Ja. Vor der Hinwendung zum Anderen (das zweite Ja, da die Hinwendung als Bejahung gelesen wird) steht in jeder Kommunikation die Bejahung, dass es überhaupt etwas anderes gibt. Die Akzeptanz dieser Erkenntnis nennt er das „minimale und primäre Ja“ (Derrida 1988f.: 102).

für den Anderen, eine Auseinandersetzung und damit Wertschätzung des Anderen. Ein ursprüngliches Ja geht zwar jeder Kommunikation voraus, dennoch kann diese ursprüngliche Affirmation sowohl gefördert als auch unterdrückt werden (vgl. May 1997: 91). Die Dekonstruktion stellt eine Hinwendung zum Anderen dar (vgl. Kapitel 2.1.7; Dooley/Kavanagh 2007: 109), der Logozentrismus der Metaphysik hingegen verringert die Offenheit, weil er Diskurse zu schließen versucht.

Doch Critchleys These²⁷⁹ muss widersprochen werden, denn die konkrete Affirmation des Anderen stellt nicht das ethische Moment in Derridas Philosophie dar.²⁸⁰ Derridas Argumentationsmuster gleichen jenen, die er bei der Analyse der ursprünglichen Gewalt anwendet. Erstens, wo Sprache existiert, existiert die ursprüngliche Gewalt. Aus seinen Äußerungen zur Kommunikation lässt sich zweitens die These ableiten: Wo kommuniziert wird, ist die Bejahung der Anderen als Fakt einzustufen (vgl. Derrida 2001c: 235). Dass die Anderen bemerkt werden und ihnen gegenüber eine Öffnung stattfindet, beinhaltet noch nicht die Aufforderung dazu, diese Offenheit zu kultivieren. Eine Tat bezeugt noch keine Haltung. Dazu bedarf es der Ergänzung durch die Norm der Gewaltminderung. Nur vor dem Hintergrund der Norm der Gewaltminderung ist das Verschließen vor dem Anderen negativ. Ohne die Hinwendung zu den Anderen kann deren Einzigartigkeit nicht in das eigene Verhalten einbezogen werden. Die Reaktion auf sie kann nur in Gemeinplätzen, Verallgemeinerungen und Verkürzungen erfolgen, die zwangsläufig gewaltförmig sind (vgl. Dooley/Kavanagh 2007: 124f.; Dreisholtkamp 1999: 165).

Es gibt also unterschiedlich gewaltförmige Wege, sich zum Anderen zu verhalten. Allen ist gemein, dass sie eine Beziehung zum Anderen beinhalten, bei der dem Anderen gegenüber eine Verantwortung besteht. Erinnern wir uns an Kapitel 2.1.8: Die Beziehung zum Anderen ist verantwortlich, da jeder Mensch aufgrund seiner Einzigartigkeit Taten und Handlungen bezüglich des Anderen begehen kann, die von niemand Anderem ersetzt werden können. Diese Unvertretbarkeit führt zu einer Verantwortung gegenüber dem Anderen, die einer_m zukommt und der man nicht entgehen kann. Als ethische Pflicht wertet es Derrida, diese Verantwortung für das eigene Handeln gegenüber dem Anderen anzunehmen. Die Erfüllung der Pflicht sieht Derrida darin, die Gewalt, die jeder Mensch ausübt, möglichst zu minimieren.

279 „Folgt man Derridas Argumentation, so ist das, was die Abgeschlossenheit eines determinierten Kontexts unterbricht und den Kontext zur offenen Struktur macht, eine unbedingte Bejahung, die in diesen Kontext interveniert und die Dekonstruktion begründet. Dies, so behaupte ich, ist das ethische Moment in Derridas Denken.“ (Critchley 1997: 327f.)

280 Robert John Sheffler Manning geht einer ähnlichen Fragestellung nach, nämlich ob die Öffnung in der Sprache, die durch die *différance* stattfindet, schon bereits ethisch ist. Auch er kommt zu dem Schluss, dass diese Offenheit nicht ausreicht, um von einer Ethik der *différance* sprechen zu können (vgl. Manning 2001: 146ff.)

Er stuft es demnach als Zuwachs an Verantwortlichkeit ein, wenn im Verhalten zum Anderen Gewalt reduziert wird. Die ursprüngliche Gewalt, dass die Anderen benannt und in ein System von Kategorien eingeordnet werden, kann nicht vermieden werden.²⁸¹ Es ist jedoch nicht nötig, diese Einordnungen zu fixieren und mit metaphysischer Gewalt zu naturalisieren. Daraus folgt für die konkrete Beziehung zum Anderen, dass sie in jedem Moment offen, zugewandt und kritisch gegenüber Fixierungen bleiben muss. Urteile über den Anderen sollten nie über das Stadium von Vor-Urteilen hinaus gehen, verbunden mit der Bereitschaft, diese zu revidieren.

Die Verantwortung erschöpft sich nicht nur in der Beziehung auf *ein* Gegenüber. Für Derrida ist jeder einzelne Mensch ein Gegenüber, was heißt, es gibt nicht nur eine Verantwortung für den Anderen, sondern auch für die Dritten. „Ich schulde mich unendlich jeder, und jeder einzelnen, Singularität. Wenn die Verantwortung nicht unendlich wäre, dann gäbe es keinerlei moralische oder politische Probleme.“ (Derrida 1999a: 192) Moralische oder politische Probleme entstehen dadurch, dass es immer ein Opfer gibt, wenn ich mich für etwas oder jemanden entscheide: Wende ich mich der einen zu, wird ein Anderer vernachlässigt. Dadurch, dass bei einer Handlung alle anderen Optionen ausgeschlossen werden, erfordert jede Entscheidung ihre Opfer. Die ethische Verantwortung gegenüber dem Anderen ist von Anfang an verwoben mit der politischen Verantwortung gegenüber den Dritten.

Die Existenz der Dritten bedeutet, dass sich die Verantwortlichkeit gegenüber dem Anderen ausweitet um den Aspekt der Gerechtigkeit. Bei dem Abwägen zwi-

281 Für Derrida ist daher niemand für die ursprüngliche Gewalt oder für von der Metaphysik festgeschriebene Strukturen verantwortlich. Jede_r ist jedoch verantwortlich für „the violence of remaining within a structure or system *without question*. [Herv.i.O.]“ (Colebrook 2005: 99, vgl. ebd.: 108) und sobald an diesen Strukturen in Form einer Bestätigung teilgenommen wird. In seinem Werk thematisiert Derrida das Erbe daher ausführlich (vgl. Bennington 2000: 21; Derrida 2004a; Dooley/Kavanagh 2007: 127ff.; Lüdemann 2011: 134-40). Die Menschen sind zu jedem Zeitpunkt verwoben in Strukturen und Diskurse, die ihnen vorausgehen, die sie in Form von „Gespenstern“ verfolgen und die sie erben. Da diese Strukturen gewaltsam sind, stellt das Erbe eine Aufgabe und eine kritische Wahl dar (vgl. Derrida 2004a: 32, 38, 81, 128). Der Aspekt des Erbens erweitert die Verantwortung gegenüber den lebenden Anderen auch auf tote oder ungeborene Andere. Es muss sowohl mit dem Erbe der Toten verantwortlich umgegangen werden, als auch darauf geachtet werden, was den Ungeborenen vererbt wird (vgl. Bennington 2000: 22; Derrida 1992a: 25f.; Derrida 2004a: 11). So soll die Öffnung hin zum Anderen auch als eine Öffnung hin zum Erbe begriffen werden, vor allen dem vergrabenen, schon fast verblassten, vergessenen Erbe. Ein Erbe, mit dem sich nicht auseinander gesetzt wird, verschwindet nicht einfach, sondern verbleibt in Form von gespenstischen Heimsuchungen – es stellt im Prinzip das Äußere der Diskurse dar, für welches Derrida mit dem Erbe eine weitere Beschreibung gefunden hat.

schen den verschiedenen Verantwortlichkeiten, die von dem Anderen und den Dritten an mich gestellt werden, bin ich dazu aufgerufen, einen gerechten Ausgleich zu finden. Angesichts dessen, dass die Dritten schon immer anwesend sind, bedeutet ein verantwortliches Verhalten auch stets, dem Anderen und zugleich den Dritten gerecht zu werden.

4.1.4 „Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit“

Immer wieder scheint in Derridas Vorträgen und Texten eines seiner zentralen Motive durch: Derrida strebt an, dem und den Anderen gerecht zu werden. Insbesondere in Vorträgen bedankt sich Derrida oftmals ausgiebig, macht sich viele Gedanken darüber, in welcher Sprache er referieren soll und nimmt die Themenstellung sehr ernst. Sein gründliches und genaues Lesen von Texten soll diesen insofern gerecht werden, als dass er nicht nur Kernaussagen interpretiert, sondern sich auch dem scheinbar Überflüssigen und Abseitigeren intensiv widmet.²⁸² Derridas dekonstruktives Lesen, wie es in Kapitel 4.1.2 erläutert wurde, strebt die Kritik nicht als Selbstzweck an: Die Minderung von Gewalt, die Offenlegung von (Herrschafts-) Strukturen und das Vorgehen gegen Verallgemeinerungen und Verkürzungen sind auch deswegen vonnöten, um dem Anderen gerecht werden zu können. „Gerechtig-

282 Robert John Sheffler Manning fasst auf sehr lesenswerte Weise zusammen, wie Derrida seiner eigenen Verantwortung auf praktische Weise in den eigenen Werken nachkommt (vgl. Manning 2001: 151-157). Er zeigt anhand von verschiedenen Beispielen auf, dass Derridas Verantwortung nie einer einzigen Person oder Institution allein gilt, sondern er sich dieser immer unter Berücksichtigung Dritter zuwendet. Besonders deutlich wird dieses Bemühen in „Wie Meeresrauschen am Grund einer Muschel...“. Auslöser für diese Schrift war, dass Derrida seinem guten Freund, dem Literaturwissenschaftler und Dekonstruktivisten Paul de Man gerecht werden musste. Nach dem Tode de Mans waren Zeitungsartikel aufgetaucht, die der junge de Man während der Besetzung Belgiens durch die Nationalsozialist_innen veröffentlicht hatte. Einige dieser Artikel in einer nazitreuen Zeitschrift schlugen eindeutig antisemitische Töne an. Das war insofern überraschend, da de Man nach dem Krieg nicht als Antisemit auffällig wurde, sondern den Antisemitismus ablehnte. Für viele Kritiker_innen der Dekonstruktion waren diese Texte ein (weiterer) Beweis für den Relativismus und die Amoral der Dekonstruktion, und die Medienberichte übten eine dementsprechend vernichtende Kritik an de Man. Derrida sah sich nun der Aufgabe gegenüber, sowohl jenem de Man, den er kennengelernt hatte, als auch dessen widersprüchlichen Erbe Verantwortung gegenüber zu übernehmen. Er appelliert an die Welt, einen Menschen nicht auf eine Lebensphase zu reduzieren und von dieser Homogenität zu verlangen, sondern Veränderungen, Irrtümer und Widersprüche zuzulassen (vgl. Derrida 1988e: 103ff.).

keit stellt eine Praxis dar, die sich als Kritik manifestiert, wobei diese Kritik zugleich als Lektüre beschrieben werden kann.“ (Bertram 1999: 240) Diese Praxis bemüht sich, den die Andere_n (als Person) und das Andere (als Text, als das Ausgeschlossene) in möglichst vielen Facetten, in voller Kompliziertheit und auch unter Einbezug dessen zu sehen, was üblicherweise ausgeschlossen wird. Gerecht-Werden bedeutet für Derrida, die Anderen in ihrer Einzigartigkeit wahrzunehmen, sie in ihrem ganz eigenen Kontext und mit möglichst vieler ihrer Besonderheiten zu begreifen, ohne bestimmte Aspekte zu vernachlässigen. Es mag in dieser Hinsicht nicht überraschen, welchen Leitsatz Derrida bei der Betrachtung von Gerechtigkeit ins Zentrum stellt: „Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit.“ (Derrida 1991: 30)

Doch all jene, welche die Dekonstruktion als eher unmoralisch und nihilistisch empfinden, wird diese Gleichstellung erstaunen. Gerade die Philosophie der Dekonstruktion bietet keine sicheren Grundlagen für ein ethisches (im Sinne von „richtiges“) Handeln. Eine mögliche Basis von Gerechtigkeit – das autorisierte, legitime Recht – dekonstruiert Derrida und stellt als mit Gewalt verwoben dar (vgl. ebd.: 9 und Kapitel 2.1.5). Wie soll Derridas Philosophie also bestimmen können, was gerecht ist? Wenn die dekonstruktive Lektüre aufzeigt, dass Normen und Werte kontingent sind, wie kann sie eine Norm wie die Gerechtigkeit hervorbringen, ja sogar selbst gerecht sein?²⁸³ Diese Fragen stellen sich umso mehr, wenn Derridas Charakterisierung der Gerechtigkeit betrachtet wird: Gerechtigkeit sei „unendlich [...], unberechenbar, widerspenstig gegen jede Regel, der Symmetrie gegenüber fremd, heterogen und heterotrop“ (ebd.: 44).

Die Antworten auf diese Fragen finden sich, wie dieses Kapitel darlegen wird, in Derridas Begriff der Gerechtigkeit und der Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Recht. Zunächst muss hierfür Derridas Konzeption von Gerechtigkeit nachgegangen werden. Es wird sich zeigen, dass Gerechtigkeit immer unvollkommen bleiben wird. Das Recht wiederum stellt den stets scheiternden Versuch dar, die vollkommene Gerechtigkeit umzusetzen. Die Gerechtigkeit erweist sich dabei als jener

283 Diese Einwände treffen vor allem dann zu, wenn gerechtes Handeln mit „richtigem“ Handeln gleichgesetzt wird. In dieser Lesart ist das Handeln eines Subjekts gerecht, weil es gerechten Normen folgt. Diese können in Form von Recht und Gesetz, als übergeordnetes Naturrecht, als göttliches Gesetz, als universelle Gebote der Vernunft oder auch als Regeln, wie Gerechtigkeit zu erreichen ist, vorliegen. Die Ausübung der Gerechtigkeit wird sodann durch die „Gestalt des Rechts, der Legitimität oder Legalität (ausgleichbar und satzungsgemäß, berechenbar, ein System geregelter, eingetragener, codierter Vorschriften)“ (Derrida 1991: 44f.) vorgegeben. Werden diese Normen umgesetzt, so ist ein gerechtes Ergebnis erwartbar und berechenbar. Vor allem von dieser Sichtweise grenzt sich Derrida ab. Für ihn stellt ein solches System an Normen oder Regeln nämlich nicht die Gerechtigkeit dar, sondern, wie sich noch zeigen wird, das Recht.

Motor, der immer wieder den Anlass bildet, neue und hoffentlich gerechtere Versuche des Rechts zu wagen. Die Dekonstruktion tritt insofern als Element der Gerechtigkeit in der Rechtsordnung zu Tage, da ihre Kritik Ungerechtigkeiten in bestehenden Rechtsordnungen und in Gerechtigkeitskonzeptionen aufzudecken vermag und sie Anlass zu Änderungen des Rechts bietet.

Derrida geht es bei der Frage nach Gerechtigkeit nicht um abstrakte Konzeptionen oder ein Bündel konkreter allgemeinverbindlicher Regeln, sondern er konzentriert sich auf die Beziehung zum Anderen. Die Gerechtigkeit ist „der Bezug zum Anderen“ (Derrida 2003b: 57, vgl. Derrida in Caputo 1997b: 17).²⁸⁴ Die Hinwendung zum Anderen erfordert, dessen Singularität gerecht zu werden und ihm mit Fürsorge und Verantwortung zu begegnen. Es soll sich ihm und all seinen Aspekten ganz und gar zugewandt werden.

Es muss hier noch einmal betont werden, dass der Anspruch, dem Anderen gegenüber gerecht zu sein, selbst eine Setzung ist. Derrida begründet diese Setzung an keiner Stelle und gibt in seinen Texten auch keine Pflicht vor, gerecht zu handeln. Das gerechte Handeln kann zwar aus dem Wunsch nach Gewaltminderung resultieren (soll jemand weniger gewaltsam behandelt werden, ist es notwendig, sich auf seine_ihre Singularität einzulassen), doch da auch diese eine Setzung darstellt, kann sie die Gerechtigkeit nicht begründen. Zudem geht Gerechtigkeit über eine reine Gewaltminderung hinaus. Alle folgenden Überlegungen, was aus diesem Anspruch folgt (etwa sich dem Anderen zuzuwenden), gelten also nur für diejenigen, welche sich schon bereits für ein gerechtes Handeln entschieden haben. Es muss beim Lesen im Bewusstsein bleiben, dass „Derridas Beschäftigung mit den Themen der praktischen Philosophie [...] also mit einer Bejahung des normativen Anspruchs an das Recht, es sollte gerecht sein, mit einer Bejahung der Normativität“ (Hitz 2005: 71) beginnt.

Die Hinwendung zum Anderen ist unendlich, weil dieser nie vollkommen erfasst werden kann und weil von diesem ein „immer unzufriedener Ruf“ und eine „nie zufriedenzustellende Forderung“ (Derrida 1991: 42) ausgeht. Gerechtigkeit ist der Versuch, auf diese maßlose Forderung zu antworten. Die Hinwendung zum Anderen geschieht dabei nicht im Sinne eines Ausgleichs oder einer unparteilichen und willkürfreien Regelanwendung. „Die Gerechtigkeit beruht hier nicht auf Gleichheit, auf einem berechneten Gleichmaß, auf einer angemessenen Verteilung, auf der austeilenden Gerechtigkeit, sondern auf einer absoluten Asymmetrie.“ (Derrida 1991: 45f.)²⁸⁵ Wenn der Andere ins Spiel kommt, so kann die Gerechtigkeit

284 Dieser Gerechtigkeitsbegriff ist stark von Emmanuel Levinas beeinflusst. Dem Bezug zu Levinas soll in dieser Arbeit jedoch nicht nachgegangen werden. Ausführlichere Arbeiten dazu siehe bei Critchley 1997: 322; Letzkus 2002; Moebius 2003.

285 Derrida unterscheidet sich damit von vielen anderen Gerechtigkeitsbegriffen, vor allem jenen, die das Element der Berechnung enthalten. Wie Susanne Lüdemann richtig be-

keine reine Berechnung und Anwendung von Regeln sein, sie wird aufgrund der Einzigartigkeit des Anderen unberechenbar.

Derridas Gerechtigkeitsvorstellung fußt auf der nicht einholbaren Andersartigkeit des Anderen, die letztlich eine gerechte Behandlung der Anderen nie abschließend ermöglicht. Aus Sicht der Anerkennungstheorie (vgl. Vondermaßen 2014: 125f.) muss diese Argumentation kritisch hinterfragt werden. Denn selbst wenn die Anderen nicht völlig verstanden werden können, so ist nicht jede Begegnung mit den Anderen geprägt von dem Wunsch oder dem Ziel einer vollständigen Anerkennung. Eine Bankberaterin erwartet von ihren Kund_innen keine Würdigung ihrer Sexualität oder ihrer Einzigartigkeit als Person. Ebenso erwarten die Kund_innen dies nicht von ihrer Beraterin. Fraglich ist also, ob der Anspruch des Anderen in den meisten Begegnungen wirklich unendlich ist oder nicht doch endlich. Bei einem endlichen Anspruch muss auch die Hinwendung nur endlich sein und es ist möglich dem Anerkennungsgesuch des Anderen gerecht zu werden. Doch damit werden Derridas Überlegungen nicht hinfällig, denn auch in der Anerkennungstheorie ist die Hinwendung zum Anderen unabschließbar, weil einzelne Akte nicht für alle Zeiten die Hinwendung beenden. Die Unmöglichkeit einer abschließenden Gerechtigkeit liegt daher nicht in der uneinholbaren Andersartigkeit des Anderen, sondern in der Beschränkung dem Anderen nur jeweils zeitlich begrenzt gerecht werden zu können. Derridas Schlussfolgerungen betrifft dies insoweit, dass sehr wohl gelungene und gerechte Begegnungen möglich sind und damit auch Verbindungen, die nicht schuldhaft verstrickt sind.

Gerechtigkeit kann für Derrida niemals in der mechanischen Anwendung von als gerecht empfundenen Regeln gefunden werden. Solche Regeln bezeichnet Derrida nicht als Gerechtigkeitsgrundsätze, sondern als Recht. Die Zuwendung zu den Anderen darf diese nicht auf allgemeine Prinzipien reduzieren oder sie in übergeordnete Kategorien pressen, da sich bei der Anwendung von (Rechts-)Prinzipien die ursprüngliche Gewalt wiederholt. Das zeigt sich beispielsweise bei der Gründung einer Verfassung: Die Rechtsgrundsätze, die in dieser bestimmt werden, sind bereits gewaltsam in dem Sinne, als dass sie die Einzelnen unter Kategorien, Regeln und Prinzipien subsumieren, welche die Einzelnen nie in allen Aspekten erfassen können. Dasselbe gilt für die Festlegung von Gerechtigkeitsprinzipien. Jede allgemeine Regel beruht auf dem gewaltsamen Ausschluss von „Anderem“. Bei jeder

merkt, haben viele Gerechtigkeitsbegriffe oftmals einen ökonomischen Bezug: Es sollen Güter und/oder Ämter gerecht (um-)verteilt werden (distributive Gerechtigkeit), es soll ein Ausgleich zwischen ungleichen Bedingungen hergestellt werden (kompensatorische Gerechtigkeit, Chancengleichheit), es soll Wiedergutmachung bei Schäden geleistet werden (restitutive Gerechtigkeit) oder es soll Vergeltung für Vergehen geben (retributive Gerechtigkeit) (vgl. Lüdemann 2011: 104; Lumer 1999: 465f.).

Anwendung von (Rechts-)Grundsätzen wird diese Gewalt gegenüber den Einzelnen bekräftigt (vgl. Dooley/Kavanagh 2007: 113; Krauß 2001: 101). Eine Gerechtigkeitsanwendung, die zum Beispiel versucht Gleiches gleich zu behandeln und Ungleiches ungleich, hat etwa das Problem, dass schon die Kategorien immer zu kurz greifen, welche Gleiches und Ungleiches voneinander trennen. Wenn ein einzelnes Phänomen in eine Allgemeinheit eingegliedert werden soll, dann geschieht dies, indem bestimmte Eigenschaften als Gleiche hervorgehoben werden. Da das Phänomen mit der Allgemeinheit nicht identisch ist, existieren Unterschiede, die im Zuge der Eingliederung jedoch vernachlässigt werden.²⁸⁶ „Kein Urteil über den anderen ist möglich, in dem der Andere in seiner Singularität nicht schon durch die Form des Urteils verfehlt würde und ihm in diesem Sinne Unrecht geschähe.“ (Lüdemann 2011: 111) Die Verwobenheit zwischen dem Anspruch nach Gerechtigkeit und dem Streben nach Minderung von Gewalt zeigt sich hierbei deutlich: Nur wenn sich dem Anderen zugewandt wird und er nicht in gewaltsame Kategorien verortet wird, kann man dem Anderen gerecht werden. Der Anspruch nach Gerechtigkeit ist damit, genauso wie die Norm der Gewaltminderung, eine Setzung, eine „Weisung“, ein „Imperativ der Gerechtigkeit“ (ebd.: 107). Beide Normen können zwar mit dem Verweis aufeinander begründet werden: „Wer weniger Gewalt ausüben will, kann dies erreichen, indem er_sie den Anderen möglichst gerecht wird“ und „Wer gerecht sein will, muss die unausweichliche Gewalt gegenüber Anderen so weit wie möglich mindern“. Doch für beide dieser Normen gibt es keine Letztbegründung.

Aus der unabwendbaren Gewaltsamkeit von Gerechtigkeitsprinzipien entsteht für Derrida eine weitreichende Folgerung: Gerechtigkeit (als der Bezug zum Anderen) kann nie vollständig verwirklicht werden. Es gibt verschiedene Aporien, welche die Gerechtigkeit in der Praxis verunmöglichen. Die Aporien ergeben sich aus dem Widerspruch zwischen der Berücksichtigung von allgemeinen Regeln und zugleich der Einzigartigkeit des Anderen. Der Versuch beides zu vereinen, muss

286 Torsten Hitz (2005:77ff.) zeigt beim Vergleich zwischen Derrida und John Rawls auf, dass für Derrida der rawlsche „Schleier des Nichtwissens“ nicht nur in dessen Urzustand gilt, sondern in jeder Gesellschaft permanent fortbesteht. Die Kategorien, in die die Mitglieder des Demos und jene, die außen vor gelassen werden, eingeteilt werden, können nie abschließend festgelegt werden. In Bezug auf die Gerechtigkeit zum Beispiel, die versucht Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln, besteht immer ein Nichtwissen darüber, was letztlich gleich und was ungleich ist. Gerechtigkeit entsteht also aus dem Widerstreit zwischen dem Versuch, Gleiches gleich zu behandeln und dem Nichtwissen, was letztlich gleich ist. Die Gleichheitsvorstellungen produzieren immer wieder Ausschlüsse (zum Beispiel alle weißen Männer, alle weißen Menschen, alle menschlichen vernunftbegabten Wesen usw.), doch die unerreichte Gerechtigkeit führt zu einer sich wiederholenden Korrektur der bisherigen Gleichheitsvorstellungen und damit zu einer größeren Ausweitung der Gleichbehandlung.

scheitern. Die Gerechtigkeit erfordert hier eine unberechenbare Entscheidung. „Gerecht zu sein *heißt* demnach etwas Zwiefaches, Widerstreitendes, und deshalb *verlangt* Gerechtigkeit von uns zwei Dinge zugleich zu tun, die sich aber nicht zugleich tun lassen. [Herv.i.O.]“ (Menke 2002: 249)

Exemplarisch werden im Folgenden zwei dieser Aporien erläutert:²⁸⁷ Die eine Aporie entfaltet sich in dem unauflöslichen Widerspruch zwischen Freiheit und Regelbefolgung (vgl. Derrida 1991: 46f.). Nur wenn jemand frei in seiner Entscheidung ist, kann dessen Entscheidung als gerecht angesehen werden. Eine Handlung, die aufgrund von Zwang ausgeübt wird und die anders gar nicht getroffen werden kann, mag vielleicht gerechte Ergebnisse generieren, aber die Intentionen der Entscheidenden können nicht als gerecht bezeichnet werden. Das automatische Befolgen von Gesetzen und Regeln ist keine eigenständig gerechte Handlung.²⁸⁸ Wer in der konkreten Situation gerecht entscheiden möchte, muss die Norm vor der Anwendung infrage stellen (um sich dann eventuell zu ihr zu bekennen). Damit wird die Norm jedoch in diesem Moment suspendiert und muss neu eingesetzt werden. Allerdings darf die Entscheidung auch nicht in völliger Freiheit im Sinne einer Willkür getroffen werden. Denn bei völliger Regellosigkeit gibt es keinen Maßstab, nach dem eine Handlung als gerecht und angemessen erkannt werden kann. Eine Entscheidung muss also „das Gesetz erhalten und es zugleich so weit zerstören oder aufheben, daß sie es in jedem Fall wieder erfinden und rechtfertigen muß; sie muß

287 In Gesetzeskraft zieht Derrida drei Aporien als Beispiele heran, ohne dass diese Aufzählung für ihn vollständig wäre (vgl. Derrida 1991: 46-59). „Die erste Aporie ist die der Regel der Entscheidung: die gerechte Entscheidung muß eine Regel anwenden, und sie darf nicht bloß eine Regel anwenden. Die zweite Aporie ist die des Aktes der Entscheidung: die gerechte Entscheidung muß ausschlaggebend fallen, und sie ist nur im Bewußtsein der Unentscheidbarkeit möglich. Die dritte Aporie ist die der Zeit der Entscheidung: die gerechte Entscheidung ist sofort, unmittelbar erforderlich, und sie bleibt immer noch im Kommen.“ (Menke 2002: 249, vgl. Bertram 2002: 293ff.; Gehring 1997: 241f.)

288 Derrida folgt nicht einer Gerechtigkeit als Prozess, denn für ihn ist entscheidend, wann die Weichen für die Gerechtigkeit als Prozess beziehungsweise deren Grundregeln getroffen werden. Wird in einem konkreten Fall ein ethisches Dilemma mit dem Rückgriff auf eine Norm gelöst, verschiebt sich der Ort der Entscheidung. Da es sich nur um eine Ableitung handelt, wurde die eigentliche Entscheidung in dem Moment gefällt, als sich die Handelnden dafür entschieden haben, einer Norm zu folgen. Wendet zum Beispiel eine Pazifistin in einer konkreten Situation schlicht die Norm der Gewaltlosigkeit an, so fiel für Derrida ihre Entscheidung der Gewaltlosigkeit nicht in dieser Situation, sondern im Moment der Unterordnung unter diese Norm. Eine Entscheidung im aktuellen Fall liegt nur vor, wenn die Pazifistin die Norm hinterfragt, unsicher ist und aus der Unsicherheit heraus eine Entscheidung für oder gegen den Gewalteinsatz fällt.

es zumindest in dem Maße wieder erfinden, indem sie erneut sein Prinzip frei bestätigen und bejahen muß“ (ebd.: 47f.).

In dieser Aporie scheint abermals Derridas Hinwendung zu der Singularität des Anderen durch, denn „[j]eder Fall ist anders, jede Entscheidung ist verschieden und bedarf einer vollkommen einzigartigen Deutung, für die keine bestehende, eingetragene, codierte Regel vollkommen eintreten kann und darf“ (ebd.: 48). Der Versuch gerecht zu sein wird immer daran scheitern, dass Gerechtigkeit zugleich allgemein gültiger Regeln und der Freiheit von diesen Regeln bedarf.

Bislang konzentrierte sich die hier vorgestellte Gerechtigkeitskonzeption voll und ganz auf den Anderen und zeigte auf, dass allgemeine Regeln dem Anderen Unrecht tun können. Die zweite Aporie, die bereits in Kapitel 2.1.8 zur Sprache kam, verweist darauf, dass eine reine Konzentration auf den *einen* Anderen ebenfalls ungerecht sein kann. Die Hinwendung zum Anderen umfasst nämlich niemals nur eine einzige Person. Nicht nur der Andere ist der Andere, sondern auch die Dritten sind Andere. „Tout autre est tout autre“ (Derrida 1994: 395) fasst Derridas Formel zusammen, dass auch die Dritten der Hinwendung bedürfen. *Jeder* Andere ist ganz anders und jeder Andere ist *jeder* Andere. „Der Dritte ist das, was mich im Von-Angesicht-zu-Angesicht befragt, was mich plötzlich fühlen lässt, dass die Ethik als Von-Angesicht-zu-Angesicht Gefahr läuft, ungerecht zu sein, wenn ich nicht dem Dritten Rechnung trage, der der Andere des anderen ist.“ (Derrida 2003b: 14, vgl. Kearney/Dooley 1999: 69) Jeder Mensch ist nicht nur zur Gerechtigkeit und Verantwortung für sein unmittelbares Gegenüber verpflichtet, sondern für alle seine Gegenüber. Dabei sind sowohl Personen aus Nahbeziehungen, Unbekannte in der Ferne als auch Tote und Ungeborene gemeint.²⁸⁹ Hier gerät nun zwangsläufig jede_r in ein unüberwindbares Dilemma: Wann immer jemand versucht, einer Person Gerechtigkeit zukommen zu lassen, so wird die Hinwendung zu Anderen darunter leiden. Es ist unmöglich, allen gleichermaßen gerecht zu werden, es werden immer bestimmte Personen vernachlässigt und/oder ausgeschlossen, man beginnt seine Handlungen immer schon mit einem „Treubruch“ (Derrida 1999c: 53). Auch diese Aporie zeigt den Widerstreit zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen auf: Regeln, die versuchen einer Allgemeinheit von Dritten gerecht zu werden, werden Einzelnen Unrecht tun. Derridas Gerechtigkeitskonzeption kann sich also mitnichten nur dem Singulären zuwenden, sie braucht auch immer den Rückgriff auf die Universalität (vgl. Derrida 1991: 41). Auch wenn allgemeine Regeln Einzelne nicht zu fassen vermögen, so muss dennoch der Versuch unternommen werden, sowohl dem Anderen als auch den Dritten gerecht zu werden. Gerechtigkeit ist nicht denkbar ohne die Elemente der Berechnung und des Ausgleichs.

289 Vor allem die Frage nach dem Erbe, und wie Verantwortung gegenüber dem Erbe eingenommen werden kann, beschäftigt Derrida. Vgl. Fußnote 281.

Gerechtigkeit kann also aufgrund der Aporien nie vollkommen umgesetzt werden, sondern es kann immer nur unzureichende Versuche der Umsetzung geben. Was folgt für Derrida daraus? Die Antwort ist nicht Anarchie, Fatalismus oder Willkür. Auch wenn der Versuch gerecht zu sein unvollkommen bleiben muss, muss er unternommen werden. Gerechtigkeit stellt neben der Minderung der Gewalt die zweite grundlegende Norm für Derrida dar.

Es muss der Gedanke verabschiedet werden, mittels Normen und Gesetzen ein gerechtes Recht im Sinne von Gerechtigkeitsprinzipien (fest-)setzen zu können. „Die Gerechtigkeit ist eine Erfahrung des Unmöglichen“ (Derrida 1991: 33). Diese Erfahrung der „Unmöglichkeit einer Entscheidung, in welche die Aporie durch Auslöschung jeder übergeordneten Regel führt“ (Klass 2007: 246, vgl. Moebius 2003: 121), ist notwendig um verstehen zu können, dass Gerechtigkeit eben nicht die reine Anwendung von Recht beziehungsweise Gerechtigkeitsprinzipien ist.

„Wann immer auch die Dinge einen geraden Verlauf nehmen und alles gut geht, wann immer auch man eine gute, brauchbare Regel auf einen besonderen Fall anwendet, auf ein Beispiel, das man richtig subsumiert hat, einem bestimmenden Urteil gemäß, kann man überzeugt sein, daß vielleicht das Recht einen Vorteil davon hat, nicht aber die Gerechtigkeit. Das Recht ist nicht die Gerechtigkeit. Das Recht ist das Element der Berechnung; es ist nur (ge)recht, daß es ein Recht gibt, die Gerechtigkeit indes ist unberechenbar: sie erfordert, daß man mit dem Unberechenbaren rechnet. Die aporetischen Erfahrungen sind ebenso unwahrscheinliche wie notwendige Erfahrungen der Gerechtigkeit, das heißt jener Augenblicke, da die Entscheidung zwischen dem Gerechten und dem Ungerechten von keiner Regel verbürgt und abgesichert wird.“ (Derrida 1991: 33f.)

Das Recht stellt für Derrida den Versuch der Ausübung, Umsetzung und Durchsetzung von Gerechtigkeit dar, da es jene Regeln und Prinzipien umfasst, die festgelegt werden, um Gerechtigkeit zu erreichen. Gleichzeitig ermöglicht die Rechtsprechung, verstanden als Deutung des Rechts, jene Offenheit und den Bezug auf den Einzelfall. Derrida bezeichnet dies als „fresh judgement“ (ebd.: 47) um zu betonen, dass sich hier eine Ambivalenz zwischen gesetztem Recht und der (Neu-)Auslegung dieses Rechts durch den Richter_in entspannt. Notwendig wird die Auslegung des „fresh judgement“, da Gesetze nie gerecht sein können. „Die Gerechtigkeit des Rechts, die Rechtsprechung, die Gerechtigkeit als Recht ist nicht (dasselbe wie) die Gerechtigkeit. Als Gesetze sind die Gesetze nicht gerecht und angemessen. Man folgt und gehorcht ihnen nicht, weil sie gerecht und angemessen sind, sondern weil sie über Ansehen und Anerkennung verfügen, weil ihnen Autorität innewohnt.“ (ebd.: 25)

Recht gründet nicht in Gerechtigkeit, sondern wie in Kapitel 2.1.5 beschrieben, in Gewalt. Doch die Grundlosigkeit und Gewaltsamkeit des Rechts darf nicht als etwas Negatives aufgefasst werden. Das Recht ist nicht per se ungerecht oder ille-

gitim, nur weil es auf Gewalt beruht. Für Derrida eröffnet dieser Umstand vielmehr „die politische Chance historischen Fortschritts“ (ebd.: 30). Nur dadurch, dass das Recht in Gewalt gründet, es ohne „legitimen“ Grund ist, weil es fehlbar ist und weil es im Versuch scheitern muss Gerechtigkeit umzusetzen, kann es dekonstruiert werden. Seine Kontingenz ermöglicht die Schaffung neuen Rechts und/oder die Neuinterpretation bestehenden Rechts. Nur auf dieser Basis ist eine Veränderung und/oder Verbesserung von Recht denkbar. Die Veränderung ist notwendig, wenn das Recht gerechter werden soll, wenn durch das Recht Gerechtigkeit angestrebt wird. Gerade aufgrund dieses Scheiterns des Rechts und dieses nie erfüllten Anspruchs stellt die Gerechtigkeit den Motor dar, um das Recht zu verändern (vgl. Caputo 1997b: 16). Sie ist der Antrieb für neue Politiken. „Justice is the moral force behind responsibility, legislation, and deconstruction.“ (Duncan 2001: 139, vgl. Bertram 2002: 291)

Aus den obigen Überlegungen lässt sich ableiten, dass das Ideal der Gerechtigkeit in das Recht eingeschrieben ist: „Das Recht enthält aber den Anspruch einer Ausübung, die im Namen der Gerechtigkeit geschieht; die Gerechtigkeit wiederum erfordert, daß sie in einem Recht sich einrichtet, das ‚enforced‘ werden muß.“ (Derrida 1991: 46, vgl. Hitz 2005: 71) Die Existenz des Rechts ist für die Gerechtigkeit unverzichtbar, dennoch ist das Recht nicht gleich Gerechtigkeit. Wenngleich Derrida mit dem Bezug zum Anderen die Gerechtigkeit in dem Handeln einzelner Menschen zu verorten scheint, so darf nicht vergessen werden, dass mit den Dritten die Allgemeinheit, die Politik und eben auch das Recht wieder ins Spiel kommt. „Gerechtigkeit ist bei Derrida als Rechtsideal gefasst.“ (Hitz 2005: 74)

Nur wenn das Recht nicht endgültig legitimierbar ist, und die Politik keinen Abschluss in einer für alle Zeiten gerechten Ordnung findet, sondern immer nach weiterer Gerechtigkeit strebt, können Recht und Politik als solche existieren.

„Denn woher würde die Dekonstruktion ihre Kraft schöpfen, woher würde sie ihre Gewalt nehmen, woher würde sie ihren Bewegungsimpuls oder ihre Motivierung haben, wenn nicht von diesem immer unzufriedenen Ruf, von dieser nie zufriedenzustellenden Forderung, jenseits der vorgegebenen und überlieferten Bestimmung dessen, was man in bestimmten Zusammenhängen als Gerechtigkeit, als Möglichkeit der Gerechtigkeit bezeichnet?“ (Derrida 1991: 42, vgl. Derrida in Caputo 1997b: 16)

Hier wird nun die Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Dekonstruktion offenbar: Die Dekonstruktion ist insofern die Gerechtigkeit, weil sie die Veränderung und Umgestaltung des Rechts möglich macht. Die dekonstruktiven Prozesse (seien sie aktiv herbeigeführt oder passiv wirksam) decken im bestehenden Recht die zugrunde liegende Gewalt und Ungerechtigkeiten auf und zeigen auf, dass das bestehende Recht nicht die absolute Gerechtigkeit verkörpert. „Die Kritik des Gesetzes ist nichts anderes als die Artikulation der unendlichen Idee der Gerechtigkeit.“

(Menke 1994: 281, vgl. Krauß 2001: 106) Es entsteht somit durch die Dekonstruktion der Wunsch nach mehr Gerechtigkeit. Die dekonstruktive Kritik öffnet das bestehende Recht und verhindert seine Abschließung. Der Akt des Dekonstruierens ist eine Hinwendung zum Anderen, er ist das Herausarbeiten des Ausgeschlossenen, Unbeachteten und Marginalisierten. Umgekehrt initiiert aber auch die Gerechtigkeit die Dekonstruktion, denn der Wunsch nach einer Dekonstruktion entsteht erst dann, wenn ein Streben nach Gerechtigkeit da ist. Die Gerechtigkeit selbst kann nicht dekonstruiert werden (Derrida 1991: 30). Als stets im Kommen begriffen entzieht sie sich der Dekonstruktion. Es kann nur ihre konkrete Umsetzung in einem bestimmten Recht oder in Gerechtigkeitsprinzipien hinterfragt werden. Die Setzung der Gerechtigkeit als Norm kommt hier umso mehr zum Vorschein:

„Wenn Derrida sagt, dass die Dekonstruktion von diesem Undekonstruierbaren in Gang gebracht wird, dass sie von ihm ihren entscheidenden Impuls oder Antrieb verdankt, dann unterstellt er damit die eigene Arbeit einem ethischen Imperativ, einem X (der Gerechtigkeit), in dessen Namen so etwas wie Dekonstruktion geschieht – als Versuch, den Dingen (seien es Personen oder Texte oder Denksysteme) Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, sie in ihrer nicht subsumierbaren Singularität oder Idiomatizität ernst zu nehmen.“ (Lüdemann 2011: 107f.)

In Zweifel gezogen werden muss allerdings, ob die Dekonstruktion mit der Gerechtigkeit gleich gesetzt werden darf. Dietmar J. Wetzel bringt an dieser Stelle eine berechtigte Kritik ein: „Wäre es nicht angemessener, differenzierter, davon zu sprechen, daß Dekonstruktion – neben anderem – die Gerechtigkeit potentiell ermöglichen, aber für deren Verwirklichung keinerlei Garantien geben kann?“ (Wetzel 2003: 272) Genauso interpretiere auch ich Derridas Verknüpfung von Dekonstruktion und Gerechtigkeit: Die Dekonstruktion bietet mit der Aufdeckung von Gewalt, von fehlender Hinwendung zum Anderen, von verallgemeinernder Kategorisierung (oder anders gesagt von Ungerechtigkeit) sowie der Kritik daran eine Basis dafür, dass ein Mehr an Gerechtigkeit möglich wird. Sie ist dafür allerdings keine Garantie, sondern Derrida selbst stellt ihr ein „vielleicht“ voran. Gerechtigkeit „schafft darum *vielleicht* [...] zu-künftig Offenheit für eine Verwandlung, eine Umgestaltung oder eine Neu(be)gründung des Rechts und der Politik – öffnet sie *vielleicht* diese Verwandlung, Umgestaltung oder Neu(be)gründung der Zu-kunft [Herv.i.O.]“ (Derrida 1991: 56). Aus dem Offenlegen von Ungerechtigkeit muss nicht zwangsläufig eine Veränderung folgen, noch weniger eine Veränderung zum Besseren. Eine Veränderung kann zudem auch eine Verschlechterung darstellen. Die Dekonstruktion eröffnet daher nicht nur Chancen für die Gerechtigkeit, sondern birgt auch die Gefahr, dass Ungerechtigkeiten folgen.

Die Dekonstruktion bietet aber trotz allem Vorteile gegenüber (metaphysischen) Gerechtigkeitskonzeptionen, die bestimmte Gerechtigkeitsprinzipien festlegen und

nicht offenbaren beziehungsweise sich nicht bewusst sind, dass diesen von vorneherein Ungerechtigkeiten inhärent sind. Denn diese Herangehensweise an Recht und Gerechtigkeit verhindert anders als die Dekonstruktion, dass das Ausgeschlossene und die Ungerechtigkeiten dieser spezifischen Gerechtigkeitskonzeptionen in den Blick genommen werden. Eine prinzipielle Transformation hin zu mehr Gerechtigkeit wird von dieser Herangehensweise schon im Ansatz erschwert, wenn nicht gar aufgehalten (vgl. Krauß 2001: 102).

4.1.5 Gastfreundschaft und Öffnung hin zum Anderen

Immer wieder war in den letzten Kapiteln die Rede davon, dass Verantwortung und Gerechtigkeit gegenüber dem Anderen bedeutet, sich dem Anderen zu öffnen, offen für das Unerwartete und die Singularität des Anderen zu sein. Diese Öffnung behandelt Derrida auch unter dem Begriff der „absoluten und unbedingten Gastfreundschaft“ (Derrida 2001b: 26f.). Offen und gastfreundlich zu sein, stellt für Derrida eine ethische Haltung dar: „die Ethik ist [...] die Gastfreundschaft“ (Derrida zitiert in Bischof 2004: 431).²⁹⁰ Diese Gleichsetzung ist nicht verwunderlich, kulminieren doch im Begriff der Gastfreundschaft Derridas bisherige ethische Überlegungen: Die Existenz als auch die Einzigartigkeit des Anderen stellen für ihn Fakten dar, die bewusst gemacht werden müssen. Schon dies bedeutet eine ursprüngliche Bejahung des Anderen und eine Mindestfreundschaft, die jeder Kommunikation und jedem Handeln mit dem Anderen voraus geht.

Doch die reine Affirmation reicht nicht aus, wenn die Norm der Gewaltminderung angewandt wird. Diese erfordert eine stetige Zuwendung hin zum Anderen, welche in der Lage ist die Gewalt von vorherigen Kategorisierungen und ihren Fixierungen zu unterlaufen und das eigene vorurteilsbehaftete Denken zu ändern.²⁹¹ Diese Zuwendung muss eine unbedingte Öffnung sein, die nicht vorgängig Einschränkungen im Verhalten des Anderen erwartet. Eine Gastfreundschaft „gebietet

290 Vgl. Derrida 1992a: 56f.; Derrida 1999c: 72; Dooley/Kavanagh 2007: 109.

291 In Folge genügt auch das Prinzip der Toleranz nicht für ein ethisches Verhalten, denn Toleranz allein stellt die Kategorien und Zuschreibungen nicht infrage, in die der/die Andere eingeordnet wurde, sondern lässt sie bestehen wie sie sind: „Es [das ethische Prinzip der Dekonstruktion, Anm.d.Verf.] nötigte zu mehr als Toleranz, zu mehr als einem ‚Ertragen‘ der Andersheit des Anderen. Es verlangte, sich dem Denken des Anders so auszusetzen, daß das eigene Denken dabei verschoben, zerstreut, dekonstruiert werden könnte.“ (Stegmaier 1998: 179f.) Aufgrund dessen begreift Derrida den Toleranzbegriff auch in vielen Fällen „auf Seiten der Macht, immer verbunden mit gewissen herablassenden Konzessionen“ und als „Mildtätigkeit“ (Derrida in Habermas/Derrida 2006: 168), welche die Souveränität der Tolerierenden beibehalten möchte.

einen Empfang ohne Vorbehalt und ohne Berechnung, es gebietet, sich dem Ankömmling uneingeschränkt auszusetzen, ja es läßt uns dies sogar wünschen“ (Derrida 2006: 251, vgl. Derrida 1999c: 70).²⁹² Diese Gastfreundschaft bezieht sich nicht nur auf Personen, sie öffnet sich auch für das Fremde, für Ereignisse²⁹³ und das Unvorhergesehene, sie ist „das ‚Ja‘ zu dem oder der Ankommenden, das ‚Komm!‘ – zur nicht antizipierbaren Zukunft“ (Derrida 2004a: 229).

Derridas uneingeschränkte Gastfreundschaft setzt sich von rechtlich geprägten Modellen der Gastfreundschaft ab.²⁹⁴ Letztere errichten Gesetze der Gastfreundschaft und erwarten beispielsweise von den Gästen, dass sie sich an die Regeln ihrer Gastgeber_innen halten, dass sie sowohl Rechte als auch Pflichten haben und dass sie sich bei den Gastgeber_innen vorstellen und ihre Identitäten offen legen (vgl. Derrida 2001b: 26). Die Gäste werden durch die Sitten der Gastfreundschaft angehalten, die Gastfreundschaft zu vergelten. Die Gastgeber_innen gehen dank dieser Sitten weniger Risiken ein, welche die Aufnahme von Fremden mit sich bringen, ja sie erhalten sogar Gegenleistungen in Form von Dankbarkeit und/oder Gastgeschenken. Die Gastgeber_innen bewahren die Kontrolle über ihr Heim, was auch mit einschließt, dass sie die Definitionsmacht inne haben, was ihr Eigentum, ihr Heim, ihr Staat und ihre Grenzen sind (vgl. Derrida in Kearney/Dooley 1999: 69; Derrida 1999c: 33). Diese bedingte Gastfreundschaft ist allerdings auch für die Gastgeber_innen eine Pflicht (vgl. Derrida 2001b: 64).

Die Gastfreundschaft, die Bedingungen und Regeln aufstellt, ist für Derrida keine absolute Gastfreundschaft, sie ist eine Ökonomie des Tauschs. Sie richtet sich nur an den „Fremden“, worunter Derrida eine Person versteht, die identifizierbar ist, die bereits (Rechts-)Subjekt ist und die bereits eine Basis mit ihren Gastgeber_innen hat. Die Gesetze der Gastfreundschaft mildern die Gefahren, aber auch die Öffnung für den Anderen ab. Was diese bedingte Gastfreundschaft ausschließt, ist das „absolut Andere“. Genau dieses will Derrida jedoch mit seiner absoluten Gastfreundschaft begrüßen.

„Die absolute Gastfreundschaft erfordert, daß ich mein Zuhause (*chez-moi*) öffne und nicht nur dem Fremden (der über einen Familiennamen, den sozialen Status eines Fremden usw. verfügt), sondern auch dem unbekannten, anonymen absolut Anderen (eine) *Statt gebe* (*donne*

292 Zur Offenheit zählt Derrida auch die Gabe. Für ihn bedarf es einer Gabe, die ohne Gegengabe, ohne Ökonomie auskommt. Die Theorie der Gabe wird hier nicht gesondert untersucht. Einen Entwurf zur Beziehung zum Anderen unter dem Aspekt der Gabe findet sich bei Bedorf 2010 und Busch 2004.

293 Als Ereignis bezeichnet Derrida das Unvorhersehbare, das Überraschende, das nicht erwartet wurde, vgl. Fußnote 124.

294 Vor allem Immanuel Kants Recht auf Gastfreundschaft wird von Derrida dekonstruiert (vgl. Derrida 1999c: 114-129).

lieu), daß ich ihn kommen lasse, ihn ankommen und an dem Ort (*lieu*), den ich ihm anbiete, Statt haben (*avoir lieu*) lasse, ohne von ihm eine Gegenseitigkeit zu verlangen (den Eintritt in einen Pakt) oder ihn nach dem Namen zu fragen. [Herv.i.O.]“ (Derrida 2001b: 27f., vgl. Derrida 2003b: 34; Habermas/Derrida 2006: 170)

Derridas absolute Gastfreundschaft muss mit den Regeln der bedingten Gastfreundschaft brechen, sie muss deren Gesetze aussetzen, um eine wahre Gastfreundschaft zu sein. Sie darf keine Bedingungen stellen, sie darf nicht aus Pflicht heraus geschehen (vgl. ebd.: 64), denn sie ist eine radikale Öffnung hin zum Anderen, egal „ob es sich nun um einen Fremden, einen Einwanderer, einen eingeladenen Gast, einen unerwarteten Besucher handelt oder nicht, ob der Ankömmling nun Bürger eines anderen Landes ist oder nicht, ob er nun ein menschliches, animalisches oder göttliches Wesen, lebendig oder tot, männlich oder weiblich ist“ (ebd.: 60). Diese Gastfreundschaft lädt nicht nur ein, sie zeigt sich auch gegenüber dem Unerwarteten, dem Unvorhergesehenen. Sie verzichtet darauf, dass der Gast sich identifizieren, rechtfertigen, auf gewisse Weise verhalten oder bedanken muss. Sie geht sogar die Gefahr ein, dass der Gast sich des Heims und des eigenen Selbst bemächtigt. Gastgeber_innen, die diese absolute Gastfreundschaft praktizieren, liefern sich durch ihre unbedingte Offenheit dem Anderen aus, sie sind „Geiseln“ (Derrida 1999c: 77ff.) ihres Gastes.

Derrida ist freilich bewusst, dass eine solche absolute Gastfreundschaft etwas „schreckliches“ (vgl. Kearney/Dooley 1999: 70) sein kann. Die Gäste können die Gastfreundschaft ausnutzen, sie können das Heim oder Teile davon sowie das Leben ihrer Gastgeber_innen zerstören. Derrida plädiert nicht dafür, diese Art von Gastfreundschaft in voller Konsequenz jederzeit umzusetzen. „Wollte man sie unmittelbar in die Politik übersetzen, würde sie immer Gefahr laufen, pervertierte Wirkungen zu zeitigen.“ (Derrida 2006: 332) Eine absolute Gastfreundschaft ist nicht praktikierbar, eben weil die Gastgeber_innen in letzter Konsequenz ihren Gästen bedingungslos alles von sich selbst überlassen müssten. Derrida verweist damit auf die Grenzen der Gastfreundschaft und der Öffnung für den Anderen. Es zeigt sich, dass sich die unbedingte Gastfreundschaft und die Gesetze der Gastfreundschaft wechselseitig ergänzen müssen: Die absolute Gastfreundschaft ist nötig als eine Idee, welche die Gesetze der Gastfreundschaft leitet, inspiriert, verlangt und einfordert (vgl. Derrida 2001b: 62). Sie muss bestehen als ein „Wunsch“ (vgl. Dooley/Kavanagh 2007: 111), der das Bedürfnis erweckt, sich dem Gast zu öffnen und über die Gesetze der Gastfreundschaft hinaus zu gehen, diese zugunsten des Gastes zu erweitern.

„What it does suggest, however, is that I ought to keep my sense of identity as flexible and as open as possible with the aim of accommodating the other. [...] I can, however, endeavour to ensure that the borders which separate me from those on the other side do not become im-

penetrable. Hospitality of this sort serves to keep ,our‘ community from becoming exclusionary.” (Dooley 1999: 275)

Die Gesetze der Gastfreundschaft wiederum sind nötig, um das absolute Gesetz der Gastfreundschaft überhaupt zur Geltung zu bringen. Da „Gastfreundschaft“ ein Vertrauensverhältnis darstellt, brauchen beide Seiten als Voraussetzung das Vertrauen in dieses Vertrauen. Daraus folgt, dass wenn sie nicht ein leeres Versprechen bleiben soll, sie in der Praxis und zwar in konkreten Gesetzmäßigkeiten auftauchen muss. Wenn es Regeln gibt, nach denen die Gastfreundschaft abzulaufen hat, wird sie gelebt. Andererseits findet die Öffnung zum Anderen nicht mehr uneingeschränkt statt.

„Doch obgleich es über den Gesetzen der Gastfreundschaft steht, braucht *das* unbedingte Gesetz der Gastfreundschaft *die* Gesetze, es *erfordert* sie. Diese Forderung ist konstitutiv. Das Gesetz wäre nicht wirklich unbedingt, wenn es nicht wirklich, konkret, bestimmt werden müsste, wenn darin nicht sein Sein als ein Sein-müssen bestünde. Es würde Gefahr laufen, abstrakt, utopisch, illusorisch zu sein und sich somit in sein Gegenteil zu verkehren. Um es zu sein, was es ist, braucht *das* Gesetz *die* Gesetze, die es dennoch negieren, die es jedenfalls bedrohen, bisweilen korrumpieren oder pervertieren. [Herv.i.O.]“ (Derrida 2001b: 62)

Derridas Begriff der Gastfreundschaft weist Parallelen zum Begriff der Gerechtigkeit auf. Ebenso wie die Gerechtigkeit ist die Gastfreundschaft ein Horizont und eine „unendliche Idee“ (Bischoff 2004: 436, vgl. Derrida 1991: 52; Derrida 2004a: 101; Hitz 2005: 83), die in der Wirklichkeit nicht in Gänze umsetzbar ist. Nur mit einer solchen Idee sind die bedingten Gesetze der Gastfreundschaft zu dekonstruieren, zu hinterfragen und zu verändern. Sowohl die Gerechtigkeit als auch die Gastfreundschaft stehen in einer Beziehung zur Dekonstruktion. „Deconstruction is first and foremost an affirmation and a desire to open up one’s home (*oikos/economy*) to the call of the other.” (Dooley/Kavanagh 2007: 109, vgl. Caputo 1997b: 109f.) Sobald sich jemand mittels der Dekonstruktion dem Anderen zuwendet, öffnet er_sie sich für diesen und für die Ereignisse, die mit dem Anderen einhergehen. Wie auch im Recht immer wieder verhandelt werden muss, welche Regeln der Idee von Gerechtigkeit am nächsten kommen, so muss auch für die Gesetze der Gastfreundschaft immer wieder ein Ausgleich gefunden werden zwischen der Idee der absoluten Gastfreundschaft und ihren Risiken (vgl. Derrida 2006: 252). Dieses dynamische Verständnis ethischer Prinzipien führt zu Derridas ethischer Haltung, die im nächsten Kapitel erörtert werden soll.

4.1.6 Derridas ethische Haltung

In „Das andere Kap“ (1992) fasst Derrida zusammen, welche Versprechen der europäischen Demokratie und dem europäischen Denken enthalten sind, und welche „Pflichten“²⁹⁵ sich daraus ergeben:

„Diese *Pflicht* hält uns auch dazu an, Europa [...] auf jenes hin zu öffnen, was nie europäisch gewesen ist und was nie europäisch sein wird. *Dieselbe Pflicht* zwingt uns des weiteren nicht nur, den Fremden aufzunehmen, um ihn einzugliedern, sondern auch, ihn aufzunehmen, um seine Andersheit zu erkennen und anzunehmen [...]. *Dieselbe Pflicht* diktiert uns, die Tugend dieser *Kritik*, die Tugend der *Idee der Kritik*, die Tugend der *kritischen Tradition* zu pflegen, sie allerdings auch, jenseits der Kritik und der Frage, zum Gegenstand einer dekonstruktiven Genealogie zu machen, die ihr Wesen denkt und über sie hinausgeht, ohne sie aufs Spiel zu setzen. [...] *Dieselbe Pflicht* gebietet uns, die Differenz, das Idiom, die Minderheit und die Singularität zu achten; allerdings auch die Allgemeinheit und Universalität des formalen Rechts, den Wunsch nach Übertragung, die Übereinkunft, die Eindeutigkeit, den Widerstand gegen Rassismus, Nationalismus und Fremdenhaß. *Dieselbe Pflicht* heißt uns, alles zu tolerieren und zu respektieren, was sich nicht der Autorität der Vernunft fügt. [...] [Herv.i.O.]“ (Derrida 1992a: 56ff.).

Diese Auflistung an Pflichten stellt in Teilen bereits eine Zusammenfassung von Derridas ethischer Haltung dar. Diese Passage zeigt einmal mehr auf, dass eine wichtige Grundlage für Derridas „Glaubensbekenntnisse“ die Einflüsse jener Geistesströmungen und Theorien sind, mit denen sich Derrida auseinandersetzt und von denen er „erbt“. Angesichts der Verwobenheit in vorgängige Texte und Diskurse sind wir in Derridas Augen alle Erb_innen, in diesem Fall die Erb_innen der europäischen Kultur und Identität. Derrida hat mit seinen ethischen Überlegungen seine eigene „kritische Wahl“ (Derrida 2004a: 32, vgl. Lüdemann 2011: 137) getroffen, wie er mit diesem (europäischen) Erbe umgeht und welche Teile davon er als zentral ansieht. Seiner Zusammenfassung fehlt allerdings die begründende und erläuternde Einbettung, wieso Derrida gerade diese Pflichten herausgreift und wie sie miteinander zusammenhängen. Aus den vorangegangenen Kapiteln kann dies nun nachvollzogen werden.

Es zeigte sich, dass Derridas ethische Überlegungen nicht durch seine post-strukturalistischen Erkenntnisse begründet beziehungsweise nicht von diesen abge-

295 Auch wenn in dem Zitat die Pflichten stets ohne Anführungszeichen und kursiv geschrieben werden, so zeigt sein vorangehender Text, in dem „Pflicht“ in Anführungszeichen gesetzt wird, dass Derrida diese Pflichten nicht als absolut ansieht.

leitet werden können.²⁹⁶ Dennoch bildet seine poststrukturalistische Theorie eine Grundlage für seine weitergehenden ethischen Überlegungen, da er diese mit seiner Sprachtheorie verknüpft und beide miteinander verbindet. Derrida geht zunächst von drei Erkenntnissen aus, welche er (mit Ausnahme der letzten) aus seiner poststrukturalistischen Theorie zieht: Erstens, die ursprüngliche Gewalt der Sprache ist irreduzibel. Zweitens, es gibt Anderes und jeder Kommunikation geht die Bejahung der Existenz dieses Anderen voraus. Drittens, jeder Mensch ist aufgrund seiner Sterblichkeit einzigartig und trägt daher die Verantwortung für seine Handlungen.

Die Verbindung dieser Erkenntnisse mit den Normen der Gewaltminderung und der Gerechtigkeit führt Derrida zu seiner ethischen Haltung. Jemand mit dieser ethischen Haltung akzeptiert, dass jegliche Bedeutungszuweisungen kontingent und gewaltsam sind, so auch jene, mit denen die Anderen beschrieben werden. Die Gewalt, die durch das eigene Handeln ausgeübt wird, kann nur gemindert werden, wenn die Anderen in ihrer jeweiligen Einzigartigkeit gewürdigt werden. Verantwortliches und gerechtes Handeln bedeutet daher eine stete kritische Reflexion der eigenen Urteile und Grundlagen.²⁹⁷ Es muss hierbei nicht vollständig auf diese verzichtet werden, denn eine Welt ohne Bedeutungsfestlegungen wäre noch chaoti-

296 Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass die sehr lesenswerte Interpretation von Derridas praktischer Philosophie durch Torsten Hitz (2005) zu einem anderen Ergebnis als diese Arbeit kommt. Hitz arbeitet in seiner Analyse von Derridas späteren Werken die praktische Philosophie Derridas heraus. Er stellt dabei insbesondere die Frage, welche normativen Ansprüche Derrida erhebt. Sein Ergebnis ist, dass Derrida „Wahrheit, Evidenz, Intuition oder Gewißheit als Grundlage praktischer Entscheidungen [fordert]. [...] Eine gute Praxis ist von Gewißheit getragen. Das ist der normative Gehalt von Jacques Derridas Philosophie. Die Besonderheit seines Ansatzes ist, daß er für das Gebiet des Praktischen die Einhaltung der Maßstäbe des Theoretischen fordert“ (Hitz 2005: 168). Diese Forderung ermöglicht, dass im Bereich des Praktischen jede Gerechtigkeits- und Demokratiekonzeption dekonstruiert, kritisiert und problematisiert werden kann, da die Gewissheit laut den poststrukturalistischen Erkenntnissen nie erreicht werden kann. Diese Interpretation flankiert meine Argumentation insofern, indem auch ich von einer Ungewissheit Derridas bezüglich von Normen ausgehe. Anders als Hitz behaupte ich jedoch, dass Derrida mit der Minderung von Gewalt und dem Anspruch auf Gerechtigkeit zwei normative Ansprüche auch ohne letztendliche Gewissheit vertritt.

297 Claire Colebrook weist darauf hin, dass auch metaphysische Konzepte in dieser Hinsicht eine ethische Komponente aufweisen. Sobald sie durch Hinterfragungen die Strukturen öffnen, sind auch sie als ethisch zu bezeichnen. „At the same time, however, that we might identify concepts such as truth, reason, logic or ground as violent forms of closure, Derrida also insists on their ethical function. As questions these terms also facilitate an opening of structure. This is what constitutes the very ‚ethicity‘ of the metaphysic concepts according to Derrida.“ (Colebrook 2005: 99)

scher und gewaltsamer. Doch es muss vermieden werden, Bedeutungen dauerhaft zu fixieren. Insbesondere die Naturalisierung, wie sie durch die abendländische Metaphysik geschieht, ist abzulehnen. Es sollte stets im Bewusstsein bleiben, dass es zu Kategorisierungen Alternativen gibt. Die Bereitschaft, die eigenen Kategorien zu hinterfragen, erfordert eine stete Zuwendung hin zum Anderen – einerseits als Zuwendung hin zu den Alternativen und dem bislang Ausgeschlossenen, Unbeachteten und Marginalisierten, andererseits als Zuwendung hin zu anderen Personen. Die ethische Haltung Derridas fordert eine Kultivierung der Offenheit, wofür Derrida den Begriff der Gastfreundschaft wählt. Dem Anderen gerecht zu werden bedeutet für Derrida die Hinwendung zum Anderen, zu jedem Anderen. Gerechtigkeit findet sich nicht in festgelegten Gerechtigkeitsprinzipien oder Regeln (dem Recht), da diese zwangsläufig das Einzigartige verkennen. Gerechtigkeit zeigt sich in dem steten Anspruch, Festlegungen des Rechts zu hinterfragen. Zwar wird Gerechtigkeit durch ein bestimmtes Recht nie erreicht werden, da das Dilemma zwischen der Berücksichtigung des Einzelnen und der Allgemeinheit nicht gelöst werden kann. Das heißt jedoch nicht, dass sich Derrida vom Recht verabschiedet und die Rechtlosigkeit propagiert. Sein Ziel ist es, durch die Weiterentwicklung des Rechts immer wieder neue und hoffentlich gerechtere Lösungen für dieses Dilemma zu finden. Diese stete Annäherung nennt Derrida eine „Gerechtigkeit im Kommen“.

Es wird nun auch verständlich, wieso Derrida eine Ethik der Ethiken fordert. Auch den Ethiken selbst muss mit einer ethischen Haltung begegnet werden: der dekonstruktiven Hinterfragung der Grundsätze und der Genese der traditionellen Ethiken sowie die Hinwendung zum Anderen dieser Ethiken. Wer Derridas ethische Haltung einnimmt, verweigert sich einer metaphysischen Gewissheit. Derrida kritisiert Ethiken, die metaphysischen Konzepten verhaftet bleiben. Eine metaphysische Ethik, die feste Normen vorgibt, bricht die Offenheit zum Anderen ab und richtet sich in festen Kategorien ein. Diese Ethik übt mehr Gewalt aus als eine Ethik, die keine Gewissheiten verspricht, sondern auch für die Hinterfragung der eigenen Grundlagen offen bleibt. All dies heißt jedoch nicht, dass Derrida das Ethische an sich ablehnt. Für ihn ist der Begriff „Ethik“ nur so lange problematisch, wie in dessen Definition metaphysische Annahmen enthalten sind. Mit seiner eigenen ethischen Haltung versucht Derrida daher, so offen wie möglich zu bleiben und Festlegungen zu vermeiden. Wenn also Rezensent_innen wie Geoffrey Bennington schreiben: „Deconstruction cannot propose an ethics“ (Bennington 2000: 34), dann gilt dies nur, wenn mit Ethik eine metaphysische Ethik gemeint ist.

Die Dekonstruktion ergänzt sich insofern gut mit Derridas ethischer Haltung, da sie als Hinwendung zum Anderen (des Textes, was sich aber auch auf Personen erweitern lässt) verstanden wird. Die dekonstruktive Kritik versucht das Verdrängte, das scheinbar Nebensächliche und das Verschwiegene in den Diskursen zu finden. Zudem beinhaltet die Dekonstruktion das Ideal der Kritik und Hinterfragung. Sie trägt dazu bei, die Naturalisierungen und Fixierungen der abendländischen Meta-

physik aufzudecken, die Gewaltsamkeit dieser Setzungen herauszustellen und damit deren Gewalt zu mindern. Dekonstruktive Analysen helfen dabei, sich die post-strukturalistischen Erkenntnisse zur Gewalt und Kontingenz der Sprache bewusst zu machen. Die Dekonstruktion ist insofern die Gerechtigkeit, weil sich dekonstruktive Prozesse dem Anderen zuwenden und weil sie mit ihrer Kritik die Ungerechtigkeiten der fixierten Strukturen (des Rechts) aufdecken.

Derrida zieht keine klare Trennlinie zwischen Ethik und Politik. Er übernimmt zwar zunächst Levinas' Unterscheidung, dass sich das Ethische in der Beziehung zum Anderen zeige und die Politik wichtig werde, sobald der Dritte hinzustößt (vgl. Derrida 1999c: 51; Simon 2008: 132). Mit der Verantwortung sowohl für den Anderen als auch die Dritten kann man sich nicht mehr auf den singulären Anderen und seine Einzigartigkeit beziehen: Es muss abgewogen, berechnet und gewertet werden, welcher Verantwortung nachgekommen wird und welche Verantwortlichkeiten dabei zwangsläufig vernachlässigt werden. Dieses Abwägen stellt für Levinas das Politische dar.

Derrida jedoch macht deutlich, dass das Ethische schon immer vom Politischen durchzogen ist. Es ist keine Beziehung denkbar, bei der sich jemand einzig und allein einem Anderen zuwenden könne – der Bezug zu Dritten ist immer schon gegeben (vgl. Derrida 1999c: 48). Der Dritte ist bereits da, weil der Andere in verallgemeinernde Kategorien gefasst werden muss und weil er dazu mit Dritten verglichen werden muss. In diesem Sinne sind die Voraussetzungen für Ethik dieselben wie für die Politik (vgl. Kapitel 2.1.9): Die Grundlage für Ethiken bilden sowohl die Möglichkeit als auch die Dringlichkeit des Treffens echter Entscheidungen. Ethische Entscheidungen müssen auf der Basis von Unentscheidbarkeit und Grundlosigkeit getroffen werden, denn die sture Anwendung von Regeln stellt für Derrida kein ethisches Verhalten dar. Ethik ist nicht die Ableitung guten Handelns aus außerdiskursiven Wahrheiten. Die Frage nach ethischem Verhalten und nach der Übernahme von Verantwortung stellt sich erst dann, wenn unentscheidbar ist, welches Handeln das Richtige sein wird. Die Vorbedingung für die Erfahrung der Unentscheidbarkeit ist das Vorliegen von Aporien. Für die Politik wie für die Ethik gilt daher: „Es gibt Ethik, weil es Aporien gibt.“ (Wetzel 2010: 106)²⁹⁸ Im gleichen Sinne ist Ethik aber auch nicht denkbar ohne Grundlosigkeit und Gewalt in der Sprache. „Die Repression am Ursprung der Bedeutung ist eine irreduzible Gewalt. [...] Ohne sie gibt es keine Moral und keine Politik.“ (Derrida 2001c: 231) Die Wahrnehmung und der Bezug zum Anderen verweist auf diese Einsicht: Weil das Ausgeschlossene und Marginalisierte aufzeigen, dass eine Entscheidung mit Gewalteininsatz und Verdrängung einher gehen muss, verunsichern sie bisherige Festlegungen und fordern neue Entscheidungen heraus. Der Raum der Unentscheidbarkeit

298 Vgl. Kearney/Dooley 1999: 73, 77; Derrida 1992a: 33, 56, 59; Kapitel 2.1.4.

vergrößert sich und damit erweitert sich auch die Notwendigkeit von ethischen (und politischen) Entscheidungen.

In den nächsten Kapiteln wird sich zeigen, wie sich Derridas ethische Haltung und seine Politik verbinden und zu einer Politik der Freundschaft sowie zu der *démocratie à venir* führen.

4.1.7 Die Politik der Freundschaft

Derrida betont immer wieder, dass die Dekonstruktion keine spezifischen Inhalte propagiere und auch kein politisches Programm begründen wolle (vgl. Spivak 2000: 397; Kearney 1984: 119f.). Dies bedeutet im Umkehrschluss jedoch nicht, dass die Dekonstruktion un- oder gar apolitisch sei. Es hat sich bereits in Kapitel 2.1.9 gezeigt, dass dekonstruktive Analysen helfen, Entpolitisierungen kenntlich zu machen und das Politische zu fördern. In Anschluss an die ethischen Überlegungen Derridas wird dieses Kapitel deutlich machen, dass Derridas Version der Dekonstruktion darüber hinaus mit einer politischen Agenda einhergeht.²⁹⁹

In Derridas Duktus kann von einer „Politik der Politiken“ gesprochen werden. Seine Dekonstruktion kritisiert Politiken nämlich nicht nur auf der inhaltlichen Ebene, indem sie deren Naturalisierungen und Ausschlüsse aufdeckt. Es geht Derrida vor allem darum, die Voraussetzungen dieser Politiken offen zu legen und zu re-politisieren. Insbesondere richtet sich die Dekonstruktion gegen die metaphysische Philosophie. Derrida sieht das metaphysische Denken als prägend für die westliche politische Philosophie und die hiesige Politik an.³⁰⁰ Für Derrida sind bereits die Grundbegriffe und die Legitimationsfiguren der westlichen politischen Theorie von metaphysischen Ansichten durchzogen. Deren als selbstverständlich empfundene Grundlagen will Derrida mit der Dekonstruktion zur Diskussion stellen und wieder politisch verhandelbar machen. Auch hier zeigt sich Derridas Grund-

299 Meine Darstellung widerspricht Derridas Äußerungen, dass er mit der Dekonstruktion keine politische Agenda vertrete (vgl. Morin 2006: 164, die eine Politik der Dekonstruktion für unmöglich hält). Die unterschiedlichen Interpretationen beruhen meines Erachtens darauf, dass die Dekonstruktion sich zwar nicht zu konkreten Politiken äußert, aber sehr wohl eine übergeordnete Haltung zu den Rahmenbedingungen von Politik einnimmt (vgl. Frank 2006: 52).

300 „Die politischen Diskurse, die sowohl die westlichen Demokratien als auch die sogenannten marxistischen, sowjetischen Gesellschaften beherrschen, sind auf metaphysischen Philosophien aufgebaut. Was auch immer der Unterschied zwischen ihnen sein mag, sie setzen einen großen metaphysischen Diskurs fort. Der Begriff des Staates, der den Westen wie den Osten beherrscht, folgt ganz der soliden, beständigen, metaphysischen Tradition.“ (Derrida in Rötzer 1987: 77)

haltung, wie sie bei der Frage nach der Ethik der Ethiken bereits nachgezeichnet wurde: Maximale Offenheit und Gewaltminderung ist nur möglich, wenn nicht nur die Inhalte veränderbar sind, sondern auch die Rahmenbedingungen infrage gestellt werden. Da dies ein höchst politischer Vorgang ist, beruht der Vorwurf des Un- oder Apolitischen in Derridas Philosophie auf einem Miß- oder Unverständnis seiner Absichten.

Der Vorwurf wird umso unhaltbarer, da Derrida, wie gezeigt, mit der Dekonstruktion bestimmte Überzeugungen und Normen vertritt, die ein spezifisches Handeln nach sich ziehen. Seine „Politik der Politiken“ strebt zunächst an, die post-strukturalistischen Einsichten zu berücksichtigen, im Bewusstsein zu halten und zur Grundlage von Politik(en) zu machen.³⁰¹ Insbesondere das Ursprungs- und Identitätsdenken in anderen Politiken wie der Metaphysik sollen durch dekonstruktive Analysen als grundlos aufgedeckt werden: Weder könne sich ein politisches System über scheinbare natürliche Wahrheiten eines Naturzustands, das „wahre“ Wesen des Menschen noch über die Gewaltfreiheit einer rein rationalen Übereinkunft begründen.³⁰² Es muss anerkannt werden, dass jedes politische System auf Gewalt beruht und sich kontingent entwickelt hat. Es ist das Ziel der Dekonstruktion, die Setzungen politischer Systeme zu politisieren und in die politische Diskussion zurückzuführen. Schon hier schafft die Dekonstruktion andere Rahmenbedingungen des Politischen als die Metaphysik. Im Zuge dessen erhebt die Dekonstruktion den Anspruch „Folgen zu haben, die Dinge zu *ändern* und auf eine Weise einzugreifen, die wirksam und verantwortlich ist [...]: einzugreifen nicht nur im beruflichen Bereich, sondern ebenfalls in dem, was man den bürgerlichen, städtischen Raum [*cité*], die *polis* und allgemeiner noch die Welt nennt [Herv.i.O.]“ (Derrida 1991: 18f.). Die Politik Derridas hat zum Ziel, Verantwortung für ihr Wirken und die Gewalt, die dadurch ausgeübt wird, zu übernehmen.³⁰³

An diesem Punkt fließen Derridas ethische Überlegungen in seine politische Haltung ein: Es gibt eine Verantwortung Anderen möglichst wenig Gewalt anzutun

301 Derrida ist bewusst, dass es nicht nur eine „Politik der Politiken“ gibt. Auch die Metaphysik kann als solche bezeichnet werden, nur mit einer anderen Agenda: Ihre übergeordnete Politik ist es, Politiken zu naturalisieren und ihre Grundlagen als Essentialismen und Gegebenes darzustellen. Derrida erhebt in diesem Sinne keinen Absolutheitsanspruch seiner Politik, sie ist nur eine mögliche unter vielen (vgl. Lüdemann 2010: 132; Lüdemann 2011: 141).

302 Für eine ausführliche Kritik Derridas an diesen Legitimationen siehe Kapitel 3.2.

303 So ist beispielsweise die Leitfrage Derridas in „Das andere Kap“ die Frage nach der Verantwortlichkeit: „Wie kann eine ‚kulturelle Identität Europas‘ auf die doppelte Frage des Kapitals und der Kapitale antworten, wie kann sie dies auf verantwortliche Weise tun, auf eine Weise, die sich ihr selbst und dem anderen gegenüber als verantwortlich erweist, die verantwortlich ist gegenüber dem anderen?“ (Derrida 1992a: 17)

und deren Einzigartigkeit und Singularität möglichst gerecht zu werden: „Keine Demokratie ohne Achtung vor der irreduziblen Singularität und Alterität.“ (Derrida 2002a: 47). Derridas „Politik der Politik“ hält demnach die Politiken dazu an, diese Grundsätze zu berücksichtigen. Diese politische Haltung wird als „Politik der Freundschaft“³⁰⁴ oder als „Politik der Gastfreundschaft“³⁰⁵ bezeichnet, da Derrida in der (Gast-)Freundschaft eine Alternative zu einem allein gewaltbasierten Ordnungsprinzip (wie es etwa Carl Schmitt vertritt) und zu einer Politik der Berechnung und des Ausgleichs sieht. Die Gastfreundschaft und die Freundschaft sind Bewegungen zum Anderen hin: Die absolute Gastfreundschaft öffnet sich bedingungslos für die Fremden. Freundschaft übersteigt sogar die ausgleichende Gerechtigkeit, weil sie gibt, ohne eine Gegenleistung zu fordern. Beide bezeichnen daher auf passende Weise eine Politik, die die Hinwendung zum Anderen zum Ziel hat.

Wie bereits in den Kapiteln 2.1.7 und 4.1.3 beschrieben, geht Derrida von einer ursprünglichen Zusage beziehungsweise einer Mindestfreundschaft aus, die vor jeder Kommunikation und auch vor jeder Einordnung des Anderen in das Freund/Feind-Schema bestehen. Die Mindestfreundschaft gegenüber dem Anderen unterscheidet sich damit von bisherigen Freundschaftskonzeptionen, die, so weist Derrida in „Politik der Freundschaft“ nach, dem Konzept der Brüderlichkeit und der Abstammung angelehnt sind (vgl. Derrida 2002a: 10) und eine Freundschaft unter Gleichen und Homogenen, die Gemeinsamkeiten miteinander teilen, propagieren.³⁰⁶ „Der überlieferte Begriff von Politik, so die These des Buches, ist geprägt von einer Freundschaft, die eine der männlichen ‚Brüderlichkeit‘ war und ist. Diese verwandtschaftliche, familiäre und quasi natürliche freundschaftliche Brüderlichkeit stand Pate für die Konstitution politischer Ordnungen wie ‚Stadt‘, ‚Stamm‘, ‚Staat‘, ‚Volk‘ und ‚Nation‘ etc.“ (Moebius 2003: 136) In der klassischen Politik (und auch den Demokratietheorien) werden politische Freundschaften und Gemeinschaften zumeist unter dem Symbol der Verbrüderung geknüpft. Das politische Band soll dadurch verstärkt werden, dass die Freunde nicht nur Freunde, sondern zugleich

304 Vgl. Frank 2006: 52; Lüdemann 2011: 141; Rissing/Rissing 2009: 99; Wilhelm 2014.

305 Vgl. Derrida 1999c: 35; Simon 2008: 137; Wetzel 2010: 124.

306 „Alles, was hier auf den Namen der Demokratie (oder Aristo-Demokratie) hört, gründet das soziale Band, die Gemeinschaft, die Gleichheit, die Freundschaft der Brüder, die Identifizierung als Verbrüderung etc., auf das Band zwischen diesem isonomischen und diesem isogonischen Band, auf das natürliche Band zwischen nomos und physis, wenn man so will, auf das Band zwischen dem Politischen und der autochtonen Blutsverwandtschaft.“ (Derrida 2002a: 147, vgl. Derrida 2002a: 21, 49f., 138-140) Derridas sehr differenzierter und ausführlicher Argumentation zu der Verknüpfung von Freundschaft, Brüderlichkeit und Homogenität soll in dieser Arbeit nicht nachgegangen werden. Als Zusammenfassungen hierzu siehe Hitz 2005; Lüdemann 2011: 140-154; Rissing/Rissing 2009: 99-105; Simon 2008: 136f.; Wetzel 2010: 124-133.

Brüder sind. Mit dieser Naturalisierung des Freundschaftsbandes als Verwandtschaft können die Unterschiede der politischen Gemeinschaft in den Hintergrund gedrängt und die Gemeinsamkeiten in den Vordergrund gestellt werden. Es kommt nicht von ungefähr, dass die meisten politischen Gemeinschaften auf genealogischen Prinzipien aufgebaut sind – dem „*Schematismus* der Abstammung [...] der Stamm, die Gattung, oder die Art, das Geschlecht, das Blut, die Geburt, die Natur, die Nation [Herv.i.O.]“ (Derrida 2002a: 11) –, die eine gemeinsame Identität ihrer Mitglieder beschwören. In Kapitel 3.2 wurde Derridas Dekonstruktion der Brüderlichkeit bereits aufgezeigt und auch die Nachteile dieser beschrieben: Die Brüderlichkeit und die auf ihr basierenden Freundschaftsmodelle sind eine Konstruktion und kommen nicht ohne Ausschlüsse aus, die sich gegen das Heterogene und Ungleiche richten, nämlich insbesondere gegen die Frauen, Fremden und Feinde. Das Konzept der Brüderlichkeit schließt also mitnichten alle Menschen ein, sondern schafft einen „Partikularismus einer Abstammungs- und Gesinnungsgemeinschaft“ (Lüdemann 2011: 145). Je stärker die „natürlichen“ Gemeinsamkeiten betont werden, desto extremer werden auch die Ausschlüsse sein.

Bei dieser klassischen Politik geht die Hinwendung zum Anderen als dem Heterogenen und dem Unterschiedlichen verloren, sie verliert potentiell die Singularität des Anderen aus dem Blick. Allerdings gibt es auch Vorteile der „Logik der Verbrüderung“: Anderen mit Vertrauen zu begegnen, mit ihnen Freundschaftsbande zu knüpfen und aus Fremden eine Gemeinschaft zu bilden, kann den Auftakt für gelungene Politiken darstellen. Dafür ist jedoch vonnöten, den Bruderbegriff mitsamt seinen Ausschlüssen umzugestalten und statt einer naturalisierten Gemeinschaft den politischen Akt der Gemeinschaftsbildung im Bewusstsein zu halten (vgl. Derrida 2002a: 219).

Derrida stellt sich explizit gegen den Politikbegriff Carl Schmitts, der die Unterscheidung von Freund und Feind in das Zentrum seines Politikbegriffes stellt. „Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*. [Herv.i.O.]“ (Schmitt 1996: 26f.) Die Differenz zum Feind ist hierbei entscheidend, Freund ist lediglich, wer *nicht* der Feind ist. Politische Gemeinschaften bilden sich für Schmitt entlang dieser Unterscheidung, welche dafür sorgt, dass gegenüber der Differenz zum äußeren Feind im Inneren eine Homogenität vorherrscht (vgl. Rissing/Rissing 2009: 102). Die Unterschiede innerhalb der Gemeinschaft verblassen und die Einzigartigkeit der einzelnen Menschen rückt gegenüber der Gruppengemeinschaft in den Hintergrund. Gegen diese Politik der Freund/Feind-Unterscheidung bringt Derrida seine Politik der (Gast-)Freundschaft in Stellung:

„Die Singularität des ursprünglichen Anderen ist in und aus Derridas gesamter Erörterung von Anderem, Drittem, Freund, Feind, Gastfreund und Politik der Gastfreundschaft nicht mehr wegzudenken. Hingegen ist die Singularität des anderen Menschen bei Schmitt kein

Thema. Der Feind, der auch bei ihm Fremder und Anderer ist, bestimmt sich ganz entscheidend durch eine Gesamtheit von Menschen. Für diese Gesamtheit ist die Feindbestimmung universell gültig. Entgegen Derridas singulärer Verpflichtung wird bei Schmitt daher die ‚Bedeutung des Einzelnen‘ vom Staat her bestimmt. Bei Schmitt hat also das Kollektiv Vorrang vor dem Singulären. Das eine führt über Schmitts Forderung nach Homogenität in der politischen Einheit und das andere zur Verpflichtung gegenüber der Diversifizität bei Derrida und schlägt sich schließlich in den Demokratie- und Staatskonzeptionen beider nieder. Während Schmitt die Homogenität darstellen will, will Derrida die Verpflichtung gegenüber dem Anderen und damit eine Öffnung des Homogenen und des Abgeschlossenen.“ (Simon 2008: 154)

Derrida will also die Freundschaft von diesen Homogenitätsvorstellungen und dem genealogischen Prinzip der Abstammung lösen. „Träumen wir von einer Freundschaft, die über die Nähe des gleichartigen und gleichgeschlechtlichen Doppels hinausginge. Von einer Freundschaft jenseits der natürlichsten wie der alles andere als natürlichen Verwandtschaft [...]. Fragen wir uns, wie eine Politik ‚Jenseits des Brüderlichkeitsprinzips‘ aussehen könnte.“ (Derrida 2002a: 10, vgl. ebd.: 155f.) Derridas Mindestfreundschaft beruht nicht auf dem Konzept der Brüderlichkeit, der Gemeinschaft oder der Feindschaft. Sie benötigt nicht die Konstruktion einer natürlichen Gleichheit und/oder Verwandtschaft, denn sie „geht schon immer jeder Institutionalisierung voraus“ (Moebius 2003: 137). Sie orientiert sich an Derridas Gerechtigkeitsvorstellung, nämlich der absoluten Hinwendung zum Anderen. Bevor der Andere als Freund oder Feind eingestuft wird, ist bereits eine Art von Mindestfreundschaft da. Die Hinwendung zur Singularität des Anderen wird in dieser ursprünglichen Mindestfreundschaft selbst dem absolut Anderen, dem Fremden, sogar dem Erstbesten (vgl. Derrida 2003a: 123; Lüdemann 2011: 151) entgegengebracht. Die Politik der Freundschaft sieht im Anderen daher nicht sofort einen möglichen Gegner, dessen Unterschiedlichkeit eine potentielle Gefahr darstellt, sondern erkennt an, dass zum Anderen bereits eine Mindestfreundschaft besteht und dass der Andere zur eigenen Identitätsbildung beiträgt (vgl. Kapitel 2.1.7). Die Politik der Freundschaft nimmt diese Öffnung zum Unerwartetem, dem Ereignis, dem Anderen, dem Heterogenen oder in Derridas Worten gesagt, dem Kommenden auf. Sie begrüßt die Unterschiede zum Anderen, da sie in ihnen das Potenzial für Dekonstruktion, Kritik und damit für eine mögliche eigene Weiterentwicklung vorhanden ist. Statt eine homogene Gemeinschaft schaffen zu wollen, betont sie die Heterogenität, denn „der Wille zur Gastfreundschaft, zur Aufnahme der Ausgeschlossenen [wächst] im selben Maß, in dem die Identifizierung im Innern problematisch, unterbrochen und heterogen werden“ (Lüdemann 2011: 150f.). Gleichzeitig ist die Notwendigkeit zu einer Gemeinschaftsbildung gegeben. Das Dilemma zwischen der Betonung von Heterogenität und des Findens von Gemeinsamkeiten ist, wieder einmal, nicht die Verunmöglichung einer Politik, sondern eine Voraussetzung, da-

mit Politik lebendig bleibt: „Nicht das Gegeneinander von Freund und Feind, sondern das Austarieren von irreduzibler Alterität und gleichermaßen notwendiger Gemeinschaftlichkeit bildet laut Derrida den eigentlichen Antrieb des Politischen.“ (Rissing/Rissing 2009: 103)

Derridas Dekonstruktion will zusammengefasst zweierlei: Zum einen will sie das genealogische Schema (also die Naturalisierung von politischen Konzepten wie die Verknüpfung von Freundschaft mit Brüderlichkeit oder der politischen Gemeinschaft mit der Abstammung und Herkunft) hinterfragen und seinen Konstruktionscharakter aufbrechen (vgl. Derrida 2002a: 156, 219f.). Zum anderen will Derrida mit der Dekonstruktion den Boden für eine Politik der (Gast-)Freundschaft bereiten, die sich dem Anderen zuwendet und die Normen der Gerechtigkeit und der Gewaltminderung in sich birgt.

An dieser Stelle findet sich der Übergang von Derridas ethischen Überlegungen hin zu seinen demokratietheoretischen Überlegungen. Die einzige Herrschaftsform, die diesen Anspruch erfüllen kann, ist Derridas „*démocratie à venir*“, eine Demokratie, die stets im Kommen ist.

4.1.8 Von der Gerechtigkeit zum Kommenden

Derrida selbst hat in seinen Schriften keine sehr ausführlichen Erläuterungen dazu abgegeben, wie er das Kommende mit der Demokratie verknüpft und warum er ausgerechnet das Kommende ins Zentrum stellt. Doch mithilfe seiner ethischen Grundlagen kann der Weg zur Demokratie im Kommen folgendermaßen nachvollzogen werden: Derridas ethische Haltung hat den Anspruch, den Anderen gerecht zu werden und die Gewalt, die auf sie ausgeübt werden, zu minimieren. Doch wie kann ein Mensch seinen Mitmenschen, die einzigartig sind, gerecht werden? Dies kann nur geleistet werden, wenn die Anderen stets in all ihren Facetten, in ihrer Singularität wahrgenommen und nicht in gewaltsamer Weise verkürzt werden. Leider kann der ursprünglichen Gewalt der Bedeutungsgebung nicht entkommen werden – die Anderen werden daher zwangsläufig durch übergeordnete Kategorien und Verallgemeinerungen Eingang in das eigene Denken finden. Doch wenn diese ursprünglichen Einordnungen in einem metaphysischen Sinne fixiert werden, dann ist dies eine zusätzliche Gewalt, die hätte vermieden werden können. Diese Gewalt wird den Anderen in zweierlei Hinsicht nicht gerecht: Zum einen, weil die Anderen in keinem Moment vollständig beschrieben werden können. Zum anderen weil eine solche Fixierung übersieht, dass sich die Anderen im Zeitverlauf ändern können. Die geringste Gewalt, die auf die Anderen einwirkt, ist demzufolge eine Bezeichnung und Beurteilung, die vorläufig und offen bleibt. Die Verantwortung und Achtung vor dem Anderen gebietet es, die Heterogenität des Anderen sowohl im Moment als auch im Zeitverlauf sensibel zu berücksichtigen und den eigenen Kategori-

sierungen nicht abschließend zu vertrauen (vgl. Derrida 1988e: 103). Gerechtigkeit ist insofern eine Hinwendung zum Anderen, die immer offen bleibt und die nie an einem bestimmten Punkt ankommt. Die Hinwendung zum Anderen muss im Fluss bleiben, sie muss immer im Kommen bleiben, darf nie abgeschlossen werden. Gerechtigkeit kann nur eine Gerechtigkeit im Kommen („justice à venir“) sein, denn nur so kann eine zusätzliche, fixierende Gewalt der Einordnung vermieden werden (vgl. Derrida 1991: 56). Die Werte, welche Derrida schätzt, nämlich Gerechtigkeit und Gewaltminderung, führen also zu einer stetigen Hinwendung, Offenheit und (Gast-)Freundschaft, die im Kommen begriffen sind. Die Demokratie im Kommen ist jene Herrschafts- und Lebensform, welche diese Grundsätze berücksichtigt.

Knapp zusammengefasst können drei Bedingungen herausgearbeitet werden, die in Derridas Texten an die *démocratie à venir* gestellt werden. Es kann geschlossen werden, dass diese Bedingungen insgesamt als Kriterien für Herrschafts- und/oder Regierungsformen gelten, welche Derrida bejahen könnte:

Es müssen erstens seine poststrukturalistischen Erkenntnisse geteilt werden, das heißt es muss im Besonderen das Vorliegen von Grundlosigkeit und von Aporien anerkannt werden. Aus der Existenz von Aporien entspringt die Notwendigkeit für Politik: Nur wenn es unentscheidbare Probleme gibt, deren Lösung nicht einfach abgeleitet werden kann, findet Politik (und damit Demokratie) statt (vgl. Derrida 2002a: 55). Die politischen Prozesse bilden jenen Modus, in dem eine (vorläufige) Entscheidung getroffen wird, welche eine Lösung für das unentscheidbare Problem festlegt. Derrida kann nur jene Herrschaftsformen schätzen, die Aporien aushalten. Solche Herrschaftsformen geben nicht vor, dass für Aporien endgültige Lösungen gefunden werden können. In ihnen herrscht keine Entpolitisierung vor, indem bestimmte Themen durch Naturalisierung aus der politischen Diskussion ferngehalten werden. Durch die Anerkennung der Existenz von Aporien werden in solchen Herrschaftsformen politische Prozesse gefördert.

Zweitens kommen Derridas ethische Überlegungen zu seinen poststrukturalistischen Erkenntnissen hinzu. Die für ihn akzeptable Herrschaftsform muss den Menschen gerecht werden und Gerechtigkeit (im Sinne einer *justice à venir*) anstreben.

Um dieses zu erreichen, muss eine Herrschaftsform drittens eine Hinwendung zum Anderen ermöglichen und die unvermeidliche Gewalt möglichst reduzieren. Sowohl die Gerechtigkeit als auch die Gewaltminderung erfordern für die Ankunft des Anderen offen zu bleiben und sich stets aufs Neue dem Anderen zu öffnen. Nur wenn dauerhafte und nicht veränderbare Kategorisierungen und Einordnungen des Anderen vermieden werden und diese immer wieder kritisch auf den Prüfstand gestellt werden, kann man dem Anderen gerecht werden und eine Gewalt der Verkürzung und Verallgemeinerung minimieren. Derrida strebt eine im Kommen bleibende Hinwendung zum Anderen an, die nie beendet oder abgeschlossen wird.

Das Aushalten von Aporien ergänzt sich mit diesen beiden Normen, denn es ist gewaltärmer als eine Verschleierung oder das Durchsetzen einer Scheinlösung.

Wenn unter Gerechtigkeit die Hinwendung zum Anderen verstanden wird, ist das Aushalten auch gerechter. Der Andere wird nur dann gerecht behandelt, wenn alle Aspekte – auch die aporetischen und widersprüchlichen – in Augenschein genommen werden und keiner davon ausgespart oder verleugnet wird.³⁰⁷

Werden diese drei Bedingungen zugrunde gelegt, kann abgeleitet werden, weshalb sich Derrida der Demokratie zuwendet. Auch wenn er es selbst so nie explizit auflistet, so fallen doch alle anderen bekannten Herrschafts- und Regierungssysteme heraus, wenn die Normen der Gerechtigkeit und Gewaltminderung Berücksichtigung finden sowie Aporien und Grundlosigkeit ausgehalten werden sollen.

Für Derrida bauen zwar alle Regierungsformen ihren Herrschaftsanspruch auf Macht und Gewalt auf. Entscheidend für ihn ist jedoch, ob sie Prozeduren anbieten, wie die Gewalt (wieder) gemindert werden kann, und ob sie dadurch der Norm der Gewaltminderung entsprechen. Totalitäre Systeme, Faschismus und alle Modelle von Diktaturen verschleiern entweder ihre gewaltsame Gründung (beispielsweise indem die Herrschaft über besondere Gene, also die Natur begründet wird) oder unterdrücken offen all jene, welche den Herrschaftsanspruch anzweifeln. Ihr Herrschaftsanspruch wird also mit viel Gewalt aufrechterhalten. Diese Systeme gestatten einer Gesellschaft auch nur eine eingeschränkte oder gar keine Heterogenität und sind damit für Anderes nicht offen (vgl. Derrida in Caputo 1997b: 13ff).³⁰⁸ Sie widersprechen zudem einer Gerechtigkeit im Kommen:

„Totalitarismus hängt von der Identifikation des Politischen mit dem Gemeinschaftlichen ab und würde behaupten, daß eine partikulare politische Form und daher ein partikularer Staat/Zustand (*state*), eine Gemeinschaft oder ein Territorium Gerechtigkeit verkörpert, daß die Gerechtigkeit der Körper(schafts)politik immanent wäre. Eine dekonstruktive Annäherung an Politik, die auf der radikalen Separierung der Gerechtigkeit von Recht/Gesetz basiert

307 Ein ebenso treffendes, wie verstörendes Beispiel ist der Umgang mit dem Phänomen der Intersexualität in Deutschland. Seit Jahrzehnten gibt es hoch invasive medizinische Praktiken, mit denen Körper, die nicht der Binarität männlich/weiblich entsprechen, mittels operativer Eingriffe angepasst und mit hormoneller und psychologischer Dauerbehandlung passend gehalten werden. Flankierend dazu existierte lange Zeit eine Ausgestaltung der Gesetze, welche die Zugehörigkeit zu einem Geschlecht zwingend vorsah. Es wurde so gesehen ein hohes Maß an Gewalt angewendet, um das Ideal einer klaren Geschlechtszuweisung aufrecht zu halten, anstatt anzuerkennen, dass keine restlose und eindeutige Bestimmung aller Menschen innerhalb der binären Ordnung möglich ist. Daraus folgt, dass man intersexuellen Menschen in dieser binären Ordnung nicht gerecht werden kann.

308 Vor allem Peter Engelmann arbeitet heraus, wie sich die Dekonstruktion gegen totalitäre Logiken richtet und wie stark sich Derrida gegen Totalitarismus einsetzt (vgl. Engelmann 1991; May 1997: 4).

und daher auf der Nichtauflösbarkeit der ersteren in letzterem, führt zu etwas, was man die Entkörperung (dis-embodiment) der Gerechtigkeit nennen könnte, wo kein Staat oder Zustand, keine Gemeinschaft und kein Territorium sagen könnte, es verkörpere die Gerechtigkeit.“ (Critchley 1999: 86)

Der Norm der Gewaltminderung werden auch jene Systeme nicht gerecht, die einen alleinigen Wahrheitsanspruch für sich reklamieren (theokratische Systeme und teleologische Lehren wie der Marxismus) oder „die auf einen reinen Naturzustand beziehungsweise einen gewaltlosen staatlichen Gründungsakt rekurrieren“ (Krauß 2001: 100). All diese Systeme entpolitisieren ihren Gründungsakt, verneinen ihre ursprüngliche Gewaltsamkeit und „stehen demnach [...] im Banne der Metaphysik“ (ebd.: 100). Monarchien, Aristokratien, Kastensysteme und Ständegesellschaften widersprechen der Norm der Gerechtigkeit, da sie eine unauflösliche, scheinbar vordiskursive Strukturierung der Gesellschaft propagieren und bereits festlegen, wie die endgültige Form von Gerechtigkeit im Staat auszusehen hat. Diese aufrecht zu erhalten, erfordert wiederum Gewalt.

Aufbauend auf diesen Voraussetzungen wird deutlich, weshalb Derrida die Demokratie als Grundlage für seine Überlegungen wählt. Die Demokratie erfüllt von den existierenden Herrschaftsformen am ehesten seine Grundbedingungen. Es überrascht nicht, dass Derrida dabei nicht die klassische liberale Demokratie im Sinn hat, denn auch sie wird nicht allen seinen Ansprüchen gerecht.

„Mir ist heute die Demokratie, so wie sie ist, dieses demokratische Modell, lieber als die Monarchie, die Oligarchie und so weiter. Aber es scheint mir nicht ausreichend. Es gibt Gewalt, Unterdrückung, und selbst das Konzept des berechenbaren Subjekts scheint mir, wie ich gerade sagte, unzureichend und nicht demokratisch genug. An konkreten Anzeichen von Nicht-Demokratie mangelt es in ‚unserer‘ Gesellschaft nicht. Sie werden sogar immer häufiger. Das Politische ist im Augenblick für mich der Ort einer Verhandlung oder eines Kompromisses, zwischen, sagen wir, dem Kräftefeld, wie es derzeit besteht und sich präsentiert (zum Beispiel die unzureichende Demokratie, die europäische Demokratie, die amerikanische und französische Spielart der Demokratie) und der ‚kommenden Demokratie‘.“ (Derrida 2014: 76)

Jene Modelle der Demokratie, welche sich über einen ursprünglichen gewaltfreien Konsens ihrer Mitglieder oder durch Volkssouveränität legitimieren, greifen auf metaphysisches „Präsenz- und Ursprungsdenken“ (Krauß 2001: 100) zurück. Zwar berufen sie sich nicht auf eine äußere Autorität, sondern ziehen die Legitimation aus der eigenen Selbstgesetzgebung. Dieser Vorgang ist jedoch nur dann legitimierend, wenn die Gemeinschaft des Demos als Präsenz vorliegt, das heißt, wenn es möglich wäre, alle gegenwärtigen und zukünftigen Mitglieder zu versammeln und zu einer Zustimmung zu bewegen. Dies kann jedoch nicht erreicht werden, da der Demos erst noch gegründet, das heißt in einem performativen Akt konstruiert wer-

den muss (vgl. Kapitel 3.2 und Bonacker 2001: 140). Ein ursprünglicher Konsens ist in diesem Sinne weder gewaltarm, noch aufgrund seiner Ausschlüsse gerecht.

Derrida präferiert daher jene Form der Demokratie, welche er „*démocratie à venir*“ nennt. Wie sich Derrida die *démocratie à venir* im Genaueren vorstellt, soll erst in Kapitel 5.1 Thema werden. Zunächst gilt es, die Normen Butlers, Laclaus und Mouffes herauszuarbeiten.

4.2 BUTLERS DEMOKRATISCHE NORMEN

Das folgende Bekenntnis Butlers in einem Interview zeigt exemplarisch auf, wie ihre Bekundungen für die „radikale Demokratie“ als bevorzugte Politik- und Gesellschaftsform ausfallen: „Für mich bleibt radikale Demokratie die einzig machbare Politik.“ (Butler in Finger 2008) Diesem Bekenntnis geht lediglich eine knappe Begründung voraus, die wenige Aufschlüsse darüber zulässt, weshalb Butler gerade die Demokratie präferiert. In dem Interview zieht Butler ihre persönliche Geschichte heran, wieso sie für Gerechtigkeit, Menschenrechte und gegen die Unterdrückung marginalisierter Gruppen eintritt: „Dass ein Teil meiner Familie im Holocaust umkam, wurde für mich zum Impuls, Gerechtigkeit anzustreben. [...] Gerade als Jüdin muss ich mich gegen Unrecht aussprechen und für das gefährdete Leben von Juden wie Nichtjuden einsetzen.“ (Butler in Finger 2008)

Durch Butlers Lebensgeschichte wird verständlich, wieso sie sich in ihrer Arbeit der Frage widmet, wie ausgeschlossene und/oder marginalisierte Gruppen Zugang zu politischer Mitsprache, zu einem Subjektstatus und einem „lebensfähigen Leben“ (Butler 2002b: 8) gelangen können. Sie ist nicht nur als Jüdin Teil einer Minderheit, sondern ebenso als Homosexuelle. Butlers eigene Erfahrungen sind geprägt von der Furcht, dass sie ihr Leben aufgrund sozialer Einschränkungen nicht in ihrem Sinne lebenswert leben oder dass sie sogar körperlicher Gewalt ausgesetzt sein könne. „Es mag auch sein, dass ich mich sehr oft mit Fragen des Überlebens befasse, weil ich mir nicht sicher war, ob mir mein Gender oder meine Sexualität – was auch immer diese Begriffe letztlich bedeuten – ein Leben erlauben würden, das vor sozialer Gewalt in verschiedenen Formen geschützt ist.“ (Butler 2009a: 313)

Diese persönlichen Erfahrungen können zwar, müssen aber nicht unbedingt in eine demokratische Überzeugung münden. Butler würde sich als erste dagegen verwehren, Schubladen (in ihrem Fall die homosexuelle, weibliche oder jüdische Identität) aufzumachen, die Identitäten festgelegte Interessen zuschreiben.³⁰⁹ Beispielsweise muss die Identität als Feministin nicht mit demokratischen Zielsetzun-

309 Solche Zuschreibungen empfindet sie als gewaltsam, vgl. Kapitel 4.2.6. Vgl. darüber hinaus ihre Problematisierung von Identitäten und Kategorien in Butler 1997b.

gen einher gehen: So sind feministische Bestrebungen sehr oft, aber nicht zwangsläufig demokratisch, sondern können auch „Ehen“ mit dem Marxismus schließen (vgl. Benhabib 1995b: 9; Klinger 1998).

In der Tat darf von Butlers Theorie nicht erwartet werden, dass sie einen Beitrag zur Legitimierung von Demokratie leistet, indem Demokratie aus Butlers Diskurstheorie hergeleitet wird. Butler bleibt ihren Leser_innen eine explizite Antwort schuldig, ob und warum die radikale Demokratie präferiert werden sollte. Dies sieht sie allerdings nicht als Lücke in ihrer Theorie an, sondern gilt ihr als wichtige Voraussetzung, um in ihren Standpunkten demokratisch zu bleiben. Wie sich im Folgenden noch zeigen wird, stellt Offenheit für Veränderungen und die Ablehnung von determinierten, festgeschriebenen Wahrheiten einen wichtigen Grundsatz für Butler dar und macht einen Kernbestandteil ihrer radikalen Demokratie aus. Für sie wäre es der falsche Ansatz, nun gerade die Demokratie als unbedingte Wahrheit für unsere Gesellschaft zu setzen. „Denn wenn wir eine theoretisch vorgefaßte Meinung von der Demokratie mitbringen, die wir nicht der demokratischen Auseinandersetzung aussetzen wollen, dann ist unsere theoretisch vorgefaßte Meinung entschieden undemokratisch.“ (Butler in Lorey et al. 1995: 97) Eine verbindliche Legitimation kann und will sie nicht leisten.

Das heißt allerdings nicht, dass sich Butler normativen oder politischen Urteilen verschließt. Diese sind im Gegenteil unabdingbar. „Was die Frage der normativen Grundlegungen angeht, möchte ich daran festhalten, daß diese [...] kontingent, aber unverzichtbar sind [...]“. (Butler 1995b: 122, vgl. Butler 2003: 60) Die Grundlosigkeit von Normen bedeutet für Butler nicht, dass eine Gesellschaft gar keine Normen aufstellen sollte. Für das gemeinsame Zusammenleben sind Normen zumindest zeitweise essentiell. Um allerdings den negativen Auswirkungen von naturalisierten und als Wahrheiten verkauften Normen zu entgehen, ist für Butler zentral, dass politische Urteile immer nur vorläufig getroffen, regelmäßig infrage gestellt werden und, so dies angemessen erscheint, auch neuen politischen Entscheidungen weichen (vgl. Butler 2009a: 66). Sie entspricht demnach nicht dem Klischee der relativistischen postmodernen Theoretikerin, die sich für keinen Standpunkt entscheiden kann, weil kein Urteil eine sichere Grundlage besitzt.

„Und ich meine, man beginge einen Fehler, wenn man unterstellt, daß die Postmoderne – was immer das heißen mag – gegen jedwede Norm ist, daß Butler eine Postmoderne ist und daß sich Butler gegen jede Norm ausspricht. Alle drei Schritte dieses Syllogismus sind falsch. Ich bin keine postmoderne Theoretikerin, und ich bin der Ansicht, man muß die Normen *besetzen*, von denen man eingeschränkt wird, und muß ihnen zugunsten konkurrierender Normen eine andere Richtung geben. [Herv.i.O.]“ (Butler in Lorey et al. 1995: 97)

Butler entscheidet sich in der Tat in ihrem Werk für Normen, die an einigen Stellen recht offen, an anderen jedoch eher implizit einfließen. Sie gibt selbst zu, dass die

Uneindeutigkeit, auf welchen Normen ihre politischen Aussagen gründen, ihrem problematischen Verhältnis zu Normen geschuldet ist.

„Die Schwierigkeit, die ich damit [mit der erkennbaren Nennung von Normen, die Butlers Denken leiten, Anm.d.Verf.] habe, ist nicht aus der Sturheit geboren oder aus einem Willen, dunkel sein zu wollen. Sie ergibt sich einfach aus der doppelten Wahrheit, dass wir zwar Normen brauchen, um leben zu können, und gut leben zu können, und um zu wissen, in welche Richtung wir unsere soziale Welt verändern wollen, dass wir aber auch von den Normen in Weisen gezwungen werden, die uns manchmal Gewalt antun, so dass wir sie aus Gründen sozialer Gerechtigkeit bekämpfen müssen.“ (Butler 2009a: 327)

Sie sieht die Notwendigkeit und die Vorteile von Normen, aber sie will sich gleichzeitig deren Risiko bewusst sein. Normen stellen einerseits die Regeln für eine soziale Gemeinschaft auf, damit Zusammenleben überhaupt möglich ist. Sie sorgen dabei nicht nur für ein Überleben, sondern auch für ein gutes Leben: Als anzustrebende Ideale bringen Normen die Gemeinschaft dazu, sich weiter zu entwickeln. Andererseits werden Normen immer „begrenzt und abgesichert [...] durch gewisse Strategien der Ausgrenzung“ (Butler 1995b: 122). Normen können, indem sie den Maßstab setzen, was als „normal“ gilt, Gewalt gegen all jene hervorrufen, die aus diesen Maßstäben herausfallen und die den vorgegebenen Normen als Grundlage der Gemeinschaft nicht zustimmen. Butlers Lösung ist, anzuerkennen, dass wir „ohne sie [die Normen, Anm.d.Verf.] nicht auskommen können“, aber dass „wir sie in ihrer Form nicht als gegeben oder unumstößlich auffassen müssen“ (Butler 2009a: 329).

Das Urteil Butlers zugunsten der Demokratie beruht auf einem normativen Maßstab, den sie möglichst offen halten will. Es ist eine These dieser Arbeit, dass Butler sich der radikalen Demokratie nicht zuwendet, weil sie für diese als Ideal an sich kämpft. Möglicherweise wäre sie auch zugänglich für andere Gesellschafts- und Politikformen, die ihren grundlegenden Normen und diskurstheoretischen Überzeugungen entsprechen. In der Gegenwart jedoch können alle anderen Alternativen ihren normativen Ansprüchen nicht gerecht werden. Eine radikale Demokratie, die Grundlosigkeit und das Politische ins Zentrum stellt,³¹⁰ kann in diesem Sinne als Butlers vorläufige politische Entscheidung gelesen werden.

Es ist aufschlussreich, welche Ansprüche sie an eine Gesellschaftsform aufstellt und welche normativen und ethischen Vorstellungen ihrer Theorie zugrunde liegen. Wie vereinbar sind diese Normen mit ihren poststrukturalistischen Grundsätzen und zeigt sich hier eine Lücke in ihrer Theorie? Gibt es Begründungswege für ihre normativen Grundsätze? Es wird sich zeigen, dass sich ihre Forderungen an Politik und

310 Vgl. für eine erste Definition der radikalen Demokratie Kapitel 1 und Butlers Version davon in Kapitel 5.3.

Gesellschaft aus den diskurstheoretischen Einsichten speisen, welche sie über die menschlichen Erkenntnismöglichkeiten und Subjekte gewinnt. Aus diesen leitet sie allerdings keine Normen ab (vgl. Fraser 1995: 72f.). Ihre Forderungen werden von Normen ergänzt, welche aus weiteren Theorieströmungen kommen, die Butler beeinflusst haben. Diese Normen versucht sie in ihrem Sinne zu „besetzen“ und mit ihrer Diskurstheorie in Einklang zu bringen.

4.2.1 Kritik als Entunterwerfung

Es ist verlockend, aus Butlers Erkenntnismodell eine Norm abzuleiten: Da alle Bedeutungen kontingent sind und es keine Wahrheiten gibt, sollten auch alle Wahrheitskonstruktionen kritisiert werden. Doch Butler stellt selbst fest, dass sich aus dieser Theorie „keine notwendigen politischen Konsequenzen“ (Butler 1995a: 39) ergeben. Es lassen sich auch andere Schlussfolgerungen vorstellen: Kritik stellt selbst keine Normen bereit, wie das Kritisierte zu verändern wäre. Alle Vorschläge, wie Alternativen aussehen könnten, müssten ja gleichermaßen einer Kritik unterzogen werden und würden sich dann ebenfalls als kontingent herausstellen. Wir können mit Kritik allein nicht beurteilen, ob der kritische Impetus überhaupt zu einer Verbesserung führt (vgl. Butler 2002a: 252). In diesem Sinne könnte genauso gut beim Status quo verharrt werden. Diese Haltung würde in einen moralischen Relativismus führen. Für die Feststellung, dass Kritik notwendig und wichtig ist, muss also eine normative Ergänzung stattfinden.

Werden die Äußerungen Butlers zur Kritik analysiert, so wird deutlich, dass Butler eine Norm der Kritik aufstellt, auch wenn sie dies so nicht selbst ausdrücklich feststellt. In ihrer Theorie betont sie immer wieder, dass Identitätskategorien, Normen und gesellschaftliches Wissen hinterfragt werden sollen:

„Eine dem demokratischen Protest im Horizont des Postkolonialismus verpflichtete Gesellschaftstheorie muß einen Weg finden, die Grundlagen, die sie notwendigerweise zugrunde legt, auch wieder in Frage zu stellen. Diese kritische Bewegung wendet sich gegen die List der Macht, die versucht, sich vor jeder Anfechtung abzuriegeln. Und diese Infragestellung steht meiner Ansicht nach im Mittelpunkt jedes radikalen politischen Projekts.“ (Butler 1995a: 39)

In ihren frühen Werken hält Butler Kritik für so wichtig, weil durch Wahrheitskonstruktionen stets Ausschlüsse erzeugt werden, welche Gewalt für jene nach sich ziehen, deren Lebensweisen oder Körper nicht der propagierten Wahrheit entsprechen. Kapitel 4.2.2 wird ausführlich die negativen und gewaltsamen Folgen dieser Ausschlüsse beleuchten. Viele dieser Gewaltformen – zudem sie aus poststrukturalistischer Sichtweise grundlos sind – lehnt Butler ab. Es wird sich in Kapitel 4.2.6

zeigen, dass eine weitere Norm Butlers zum Ziel hat, ein Minimum an Gewalteininsatz in einer Gesellschaft zu erreichen. Nur durch Kritik können machtvoll und unterdrückende Diskurse aufgebrochen und die mit ihnen einhergehende Gewalt minimiert werden.

„Ich spüre vielleicht, dass ich ohne eine gewisse Anerkennbarkeit nicht leben kann. Ich kann aber auch das Gefühl haben, dass die Bestimmungen, nach denen ich anerkannt werde, das Leben unerträglich machen. Das ist der Schnittpunkt, aus dem die Kritik hervorgeht, wobei die Kritik als Hinterfragung der Bestimmungen verstanden wird, von denen das Leben eingeschränkt wird, um so die Möglichkeit anderer Lebensweisen zu eröffnen; mit anderen Worten, nicht um die Differenz als solche zu feiern, sondern um für ein Leben, das sich den Modellen der Anpassung widersetzt, integrativere Bedingungen zu schaffen, die es schützen und erhalten.“ (Butler 2009a: 13)

Es geht Butler nicht nur um die Ausgeschlossenen, die sich an den Rändern der Gesellschaft wieder finden. Kritik kommt auch denjenigen zugute, die sich innerhalb der normativen Vorgaben bewegen. Für sie werden ebenfalls Zwänge und Gewalt durch Kritik gemindert: Kritik ermöglicht nämlich Handlungsfähigkeit für die politischen Subjekte. Handlungsfähigkeit findet sich als „Möglichkeit zur Improvisation in einem Feld der Zwänge“ (ebd.: 31). In den Brüchen und an den Rändern der Diskurse, an all den nicht eindeutig zu definierenden Begriffen, welche die Subjekte durch eigene Interpretation auslegen müssen, ergeben sich Chancen zu handeln. Je kritischer die Normen und das gesellschaftliche Wissen hinterfragt werden, desto eher können die Subjekte deren Kontingenz und Grundlosigkeit erfahren. Es ist mehr Improvisation möglich, weil die Zwänge sich nicht als absolute Zwänge darstellen. Nur so können Umdeutungen, neue Interpretationen und kreative, subversive performative Akte stattfinden – also das, was Butler als Politik ansieht (vgl. ebd.: 176). Da für Butler Gewalt nicht nur physische Gewalt einschließt, sondern auch die Gewalt der Begriffsvorgaben umfasst, ist eine kritische Gesellschaft eine potentiell gewaltfreiende Gesellschaft, die ihren Mitgliedern mehr Handlungsmöglichkeiten einräumt und weniger Ausschlüsse vollzieht. „In diesem Sinne hängt die individuelle Handlungsfähigkeit mit Gesellschaftskritik und Gesellschaftsveränderung zusammen.“ (ebd.: 18)

Handlungsfähigkeit ist die zentrale Eigenschaft des Butlerschen Subjekts. Es ist daher wenig überraschend, dass Butler 2002 in ihrer Auseinandersetzung mit Foucaults Essay „Was ist Kritik?“ (1992) die Subjektwerdung mit der Praxis der Kritik verknüpft. Im Zuge dessen präzisiert sie, was sie unter Kritik versteht und weshalb Kritik eine wichtige Praxis der Subjekte – eine Tugend sogar – darstellt.

Unter Kritik darf nicht nur ein reines (Be-)Urteilen von Inhalten eines Diskurses verstanden werden, das innerhalb der Vorgaben des Diskurses verbleibt. Vielmehr erfordert eine kritische Handlung, dass die Rahmen des Diskurses selbst analysiert

werden: Welche Machtkonstellationen stützen die Aussagen des Diskurses, welche Grenzen des Denkens werden vorgeschrieben und welche Kategorien stellen sich als Selbstverständlichkeiten des Diskurses dar?

„Die Beziehung ist ‚kritisch‘ in dem Sinn, dass sie keiner gegebenen Kategorie folgt, sondern vielmehr eine fragende Beziehung zum Feld der Kategorisierung selbst konstituiert und sich dabei zumindest implizit auf die Grenze des epistemologischen Horizontes bezieht, innerhalb dessen Praktiken geformt werden. Es geht nicht darum, Praxis auf einen vorgegebenen epistemologischen Kontext zu beziehen, sondern aus der Kritik genau jene Praxis zu machen, die die Grenzen dieses epistemologischen Horizontes selbst zu Tage bringt und gleichsam dessen Umrisse zum ersten Mal, wie wir sagen könnten, in Beziehung zu seiner eigenen Grenze erscheinen lässt.“ (Butler 2002a: 255, vgl. Butler 2009b: 786)

Kritik muss in diesem Sinne über das reine Umsetzen einer bestimmten Regel hinausgehen, sie darf nicht nur ein Abspulen der gesellschaftlichen Werte sein und sie darf auch nicht ein Individuum in eine bestimmte Identität pressen. Sie ist „eine kritische Beziehung zu den Normen“ und eine „moralische Erfahrung“ (ebd.: 253). Diese Art der Kritik sieht Butler als innere Haltung an, bei der ein Individuum diejenigen Normen einer Prüfung unterzieht, die wesentlich zu seinem eigenen Werden beigetragen haben. „Kritik bezieht sich nicht nur auf eine gegebene gesellschaftliche Praxis oder auf einen bestimmten Horizont von Verständlichkeit, sie impliziert auch, dass ich mir selbst fraglich werde.“ (Butler 2003: 33f., vgl. ebd.: 93) Durch die Kritik erlangt das Individuum die Möglichkeit, sein eigenes Werden zu reflektieren und sich darüber selbst zu gestalten, sich selbst zu transformieren. Diese Eigenschaften der Kritik charakterisieren sie als „Tugend“.

Dabei steht außer Frage, dass eine solche Art der Kritik nicht selbstverständlich ist, erst recht nicht, wenn Butlers Diskurstheorie als Grundlage genommen wird. Butler baut ihr Denkgebäude darauf auf, dass die Subjekte von den Diskursen und ihren Machtprozessen stark eingeschränkt werden und durch diese Diskurse produziert werden.³¹¹ Die Subjektwerdung vollzieht sich, indem die Individuen sich innerhalb der Diskurse positionieren, sie anerkennen und sie durch performative Akte verkörpern. Ein Subjekt braucht zu seiner Subjektwerdung prinzipiell keine Kritik, es kann auch ohne Nachdenken den Normen folgen. Die diskursiven Normen bilden den Rahmen des Subjekts und zwingen es damit in eine bestimmte soziale Existenz. Ein Subjekt kann in diesem Sinne nicht aus den Diskursen ausbre-

311 Für ihre eigenen Werke, das heißt für ihre Kritik an anderen Autor_innen, positioniert sich Butler nicht außerhalb der von ihr behandelten Diskurse, sondern sieht sich als von ihnen „abhängig“. Es ist ihr Anspruch, die kritisierten Theorien nicht „aufzulösen“, sondern in sie „einzutauchen“, sie besonders gründlich zu lesen und die Thesen nachzuvollziehen, um daraus neue Thesen zu gewinnen (Butler in Bublitz 2010: 142f.).

chen und es ist auch sehr schwer, die Selbstverständlichkeiten eines Diskurses nicht mehr als „naturgegeben“ zu sehen. Die Foucaultsche und Butlersche Kritik verlangt nicht weniger, als dass die Subjekte ihre „sichersten Denkweisen“ (Butler 2002a: 252, vgl. Butler 2009b: 790) infrage stellen, gleichzeitig ihre eigene Subjektwerdung erschüttern und das Bedürfnis nach den anerkennenden Normen unterdrücken.

„Die Fähigkeit, ein kritisches Verhältnis zu diesen Normen zu entwickeln, setzt in der Tat eine Distanz zu ihnen voraus, eine Befähigung, das Bedürfnis nach ihnen aufzuheben oder aufzuschieben, selbst wenn es ein Bedürfnis nach Normen gibt, die einen vielleicht leben lassen. Das kritische Verhältnis hängt auch von der ausnahmslos kollektiven Fähigkeit ab, eine alternative Minderheitenversion für die Aufrechterhaltung von Normen oder Idealen zu artikulieren, die mich handlungsfähig machen.“ (Butler 2009a: 12)

Ein kritischer Schritt ist nur ausführbar, weil die Diskurse nicht allumfassend sein können, sondern aufgrund ihrer Kontingenz Inkonsistenzen, Brüche und Risse aufweisen. In diesen Krisenregionen des Diskurses merken Subjekte, dass der Diskurs sie in „Sackgassen“ (Butler 2002a: 253) führt oder ihnen immer wieder die Anerkennung verweigert, die sie begehren (Butler 2003: 35). Nur dort können sie kritisches Potenzial entwickeln – wobei es allerdings nicht möglich ist, eine grundlegend andere Position einzunehmen, die völlig mit den Diskursen bricht (vgl. Butler 2009a: 177). Gerade jene Individuen, deren Existenz aus den Diskursen ausgeschlossen wird, die sich in ihrem sozialen Leben an den Rändern der Diskurse aufhalten und die als „unwirklich“ und „unnormale“ abgestempelt werden, befinden sich in besonderer Gefahr „das Aufspringen, das Aufbrechen des Bodens“ (ebd.: 176) zu erleiden.³¹²

„Ich denke, wenn das Unwirkliche Anspruch erhebt auf Realität oder in deren Gebiet einbricht, kann etwas anderes und wird etwas anderes geschehen als eine einfache Anpassung an vorherrschende Normen. Die Normen selbst können erschüttert werden, können ihre Instabilität zeigen und können der Umdeutung zugänglich werden.“ (ebd.: 51)

Doch in welchem Zusammenhang steht die Norm der Kritik mit der Subjektwerdung? Kritik ist diejenige Tugend, bei der das Leben nicht durch Regelbefolgung in ein Sein gepresst wird, sondern „das Selbst [gestaltet sich] nach der Norm, bewohnt und verkörpert sie, aber die Norm ist in diesem Sinne dem Prinzip der Selbstgestaltung nicht äußerlich“ (Butler 2002a: 254). Das Eigentümliche der Norm der Kritik ist, dass sie nicht im Vorhinein vorgibt, in welche konkreten Richtungen

312 Dies ist auch ein Argument dafür, weshalb ausgeschlossene Gruppen Zugang zur Politik finden sollten: Sie ermöglichen mehr Politik. Vgl. Butler 2009a: 52 und Kapitel 4.2.2.

sich ein Individuum zu entwickeln habe, sondern sie wertschätzt die Selbstentwicklung, sich zu den vorhandenen Normen zu positionieren. Butler geht gemeinsam mit Foucault davon aus, dass jene Normen, welche ein Individuum verinnerlicht, ganz entscheidend zu seiner Subjektbildung beitragen und beeinflussen, welche Art von Subjekt entsteht. Das heißt, Subjekte vollführen ihr performatives Handeln immer im Kontext von Diskursen, zu deren Wertvorstellungen sie ein gewisses Verhalten entwickeln. Ein Subjekt kann entweder die Wertvorstellungen unhinterfragt übernehmen und sie nachahmen, oder aber, es kann „sich selbst als ethisches Subjekt in Bezug auf einen Verhaltenskodex“ (ebd.: 255) herausbilden.

Das bedeutet, sobald das Subjekt Kritik an den Normen übt, die es selbst prägen, vollzieht es eine „Entunterwerfung“. Butler spricht dabei nicht von einem Voluntarismus, das heißt dass sich das Subjekt völlig frei entscheiden könne, die es umgebenden Normen gänzlich zurückzuweisen. Auch die Praxis der Kritik kann nie vollständig aus den Diskursen ausbrechen, sie findet nicht in einem freien Feld statt. Wenn an einigen Grenzen gerüttelt wird, so gibt es noch viele weitere „Gewissheiten“, auf denen der kritische Impetus aufbaut. Sie schließt sich Foucault an, dass es nicht möglich sei, überhaupt keiner Macht oder Norm unterworfen zu sein. Aber ein Subjekt kann ablehnen, „derartig, im Namen dieser Prinzipien da, zu solchen Zwecken und mit solchen Verfahren“ (Foucault in Butler 2002a: 256) regiert zu werden.

Im Prozess der Kritik hört das Subjekt auf, die kritisierten Normen zu reproduzieren. Stattdessen versucht es, sich ihnen mit der Kritik zu entziehen. Als Schritt ist dazu notwendig, dass sich das Subjekt von sich selbst distanzier, indem es nämlich diejenigen Normen, die zu seiner eigenen Bildung beitrugen, hinterfragt. Es geht dabei die Gefahr ein, dass die eigenen Lebens- und Seinsmodelle erodieren und es wegen seiner Kritik nicht mehr anerkannt wird (vgl. ebd.: 263; Butler 2003: 33). Kritik ist für Butler ein viel gewagterer Vorgang als nur reines Urteilen.

Der Gewinn des Subjekts dabei ist die Möglichkeit, sich selbst zu bilden. Es hat die Freiheit zu entscheiden, welche Normen es als Grundlage seiner Handlungen nimmt und von welchen anderen internalisierten Normen es sich löst. In diesem Vorgang transformiert sich das Subjekt und gestaltet sich selbst, denn für die Kritik muss es neben der Selbstdistanzierung auch immer „fremdes Wissen“ (vgl. ebd.: 253) heranziehen. „Das Selbst grenzt sich selbst ab und entscheidet über das Material seiner Selbst-Bildung, aber die Abgrenzung, die das Selbst vollzieht, vollzieht sich über Normen, die unbestreitbar schon vorliegen.“ (ebd.: 264) Erst diese Freiheiten ermöglichen dem Subjekt ethisches Handeln, weil es nicht mehr nur Regeln anwenden und sich selbst unterwerfen muss, sondern zu einem Teil die Regeln reflektieren und aussuchen kann. Ein Subjekt, das durch die Norm der Kritik geformt wurde, ist demnach ein handlungsfähigeres Subjekt; eines, das sich nicht nur der Norm unterwirft, sondern sich „entunterwerfen“ kann.

„Vollzieht sich diese Selbst-Bildung jedoch im Ungehorsam gegenüber den Prinzipien, von denen man geformt ist, wird Tugend jene Praxis, durch welche das Selbst sich in der Entunterwerfung bildet, was bedeutet, dass es seine Deformation als Subjekt riskiert und jene ontologisch unsichere Position einnimmt, die von neuem die Frage aufwirft: Wer wird hier Subjekt sein, und was wird als Leben zählen, ein Moment des ethischen Fragens, welcher erfordert, dass wir mit den Gewohnheiten des Urteilens zu einer riskanteren Praxis brechen, die versucht, den Zwängen eine künstlerische Leistung abzurufen?“ (ebd.: 265)

Die Norm der Kritik ist nicht eine direkte Schlussfolgerung aus Butlers poststrukturalistischen Überzeugungen. Das poststrukturalistische Gedankengut lässt sich allerdings gut mit der Norm der Kritik in Einklang bringen und unterstützt ihre Umsetzung durch die Methode der Dekonstruktion.

4.2.2 Die Ausweitung von Normen und Sichtbarmachen von Ausschlüssen

Bei der Konstruktion von Bedeutungen werden laut der poststrukturalistischen Theorie stets Entscheidungen für bestimmte Alternativen getroffen. Diese gehen zwangsläufig mit Ausschlüssen einher, denn es werden machtvoll all jene Alternativen unterdrückt, die nicht der Entscheidung entsprechen (vgl. Kapitel 2.2.4). Auf gesellschaftlicher Ebene überträgt Butler diese These auf die Identitätsfindung von sozialen und politischen Gruppen und auf die Subjekte, die selbst eine Gruppe darstellen. „Deshalb müssen wir daran erinnern, daß sich die Subjekte durch Ausschließung konstituieren, das heißt durch die Schaffung eines Gebiets von nicht-autorisierten Subjekten, gleichsam von Vor-Subjekten, von Gestalten des Verworfenen und Bevölkerungsgruppen, die der Sicht entzogen sind.“ (Butler 1995a: 46, vgl. Butler 1995b: 130f.; Butler 1997a: 23, 166)

Für Butler stellen Ausschlüsse ein zentrales politisches Problem dar:³¹³ Diejenigen Individuen, die abgesondert werden, können oftmals keinen Subjektstatus erlangen und werden vielleicht noch nicht einmal als „Menschen“ angesehen. Sie werden nicht anerkannt, nicht gehört, haben wenig bis keinen politischen Handlungsspielraum und sehen sich vielfältigen Gewaltakten gegenüber, die bis hin zu lebensbedrohlichen physischen Übergriffen reichen können. In Europa leiden bei-

313 Bei den im folgenden Kapitel thematisierten Ausschlüssen handelt es sich um existentielle Zuschreibungen. Nicht untersucht werden jene Fälle, in denen ein Ausschluss dem Subjekt zwar zum Nachteil gereicht, aber seine Fähigkeit, ein lebbares Leben zu leben, nicht nachhaltig beeinträchtigt. Welche Ausschlüsse existentiell für ein bestimmtes Subjekt sind und welche nicht, ergibt sich aus der sozio-kulturellen Situation, in der es sich befindet.

spielsweise seit Jahrhunderten die Sinti und Roma unter einer solchen Absonderung: Als Fahrende sind sie Vorurteilen und Diffamierungen ausgesetzt. Die sogenannten „Zigeuner“ galten und gelten als schmutzig, undiszipliniert, diebisch, als Herumtreiber_innen und „Parasiten“. Als solche bilden sie ein Gegenbild zu den ordentlichen, seßhaften, in die Gesellschaft integrierten Staatsbürger_innen. Dies mündet in zahlreiche Diskriminierungen, die bis hin zur organisierten Vernichtung im Dritten Reich führten. Ihre Weigerung, sich in staatliche Strukturen einzupassen, führt dazu, dass die Sinti und Roma zwar in vielen europäischen Ländern leben, in jedem jedoch eine marginalisierte Minderheit darstellen, die sich politisch kaum Gehör verschaffen kann. An diesem Beispiel wird deutlich, welche Verwerfungen die Koppelung politischer Teilhabe an die Begriffe der Heimat oder der Nationalität hervorruft – Begriffe, die für die Mehrheit der Bevölkerung positiv besetzte, konstitutive Elemente ihrer eigenen Persönlichkeit darstellen.

Die Problematik der Ausschlüsse führt Butler zum Begriff der Verletzlichkeit. Menschen können sich nur bedingt vor Gewalt abschirmen. Sie sind als „körperliche Wesen“ (Butler 2009a: 42) und „sozial verfasste Körper“ (Butler 2005: 37) verletzlich, verwundbar und von ihrem sozialen Gefüge abhängig (vgl. Butler 2006: 48f.). Für das Überleben und für ein lebbares Leben ist es essentiell, dass es Normen und gesellschaftliche Regeln gibt, die Anerkennung und Schutz bieten. Den Ausgeschlossenen kommt ein solcher Schutz nicht zu: „[...] ein Leben außerhalb der Normen der Anerkennung [kann] zu beträchtlichem Leiden und zu Formen der Entrechtung führen, deren psychische, kulturelle und materielle Konsequenzen sich miteinander vermischen.“ (Butler 2009a: 189) Für Minderheiten ist diese Situation tragisch, denn ihre abseitige Stellung führt immer wieder zu (oftmals negativen) Reaktionen durch den Rest der Gesellschaft. Eine extreme, doch leider zu oft eingenommene Haltung ist es, die „Verworfenen“ einfach eliminieren zu wollen:

„Der Wunsch jemanden zu töten, oder die Handlung, jemanden zu töten, weil diese Person nicht den Geschlechternormen entspricht, mit denen eine Person ‚erwartungsgemäß‘ leben soll, legt nahe, dass das Leben selbst eine Reihe beschirmender Normen erfordert, und sich außerhalb dieser Normen zu begeben, heißt den Tod zu hofieren. Die Person, die Gewalt androht, geht von der angstvollen und starren Überzeugung aus, dass ein Weltverständnis und ein Selbstverständnis radikal untergraben wird, wenn einem solchen nicht kategorisierbaren Wesen erlaubt wird, in der sozialen Welt zu leben. Die Negierung dieses Körpers ist ein vergeblicher und gewaltsamer Versuch, die Ordnung wiederherzustellen, die soziale Welt auf der Grundlage eines intelligiblen Geschlechts zu erneuern und die Herausforderung abzuwehren, sich diese Welt als etwas zu denken, was anders als natürlich und notwendig ist.“ (ebd.: 61)

Eine andere Form der gesellschaftlichen Gewalt versucht, die Ausgeschlossenen wieder in die Gesellschaft einzugliedern und in die herrschenden Normen einzupassen. Dies geht oftmals nicht nur mit sozialem Druck einher, sondern auch mit kör-

perlicher Gewalt. Besonders deutlich zeigt sich die Gewalt für Butler in jenen Körpern, die nicht in unser Bild eines Menschen passen, weil sie kein eindeutiges Geschlecht (oder das passende Körpergefühl oder richtige Begehren dazu) haben. Diese Körper werden durch medizinische Eingriffe zu eindeutigen Männern oder Frauen gemacht. „Die Körper, die durch solch ein regulatorisches Erzwingen von Gender hervorgebracht wurden, sind schmerz erfüllt, sie tragen die Male von Gewalt und Leid. Hier wird die Idealität einer geschlechtsspezifischen Morphologie buchstäblich ins Fleisch eingraviert.“ (ebd.: 92, vgl. ebd.: 14)

Butler behandelt in ihren Werken vielfältige Beispiele für die Problematiken von Ausschlüssen. In „Gender Trouble“ erkundet sie die gesellschaftlichen Bedingungen der Unterdrückung von Frauen und denjenigen Menschen, die nicht der heterosexuellen Norm entsprechen. Diese „queeren“ Gruppen und die Drangsalierungen, denen sie ausgesetzt sind, beschäftigen sie bis in die Gegenwart (vgl. Butler 2009a: 17, 95). In „Haß spricht“ widmet sie sich den Auswirkungen und Verletzungen, die die sogenannte „hate speech“ gegenüber Homosexuellen, Frauen und farbigen US-Amerikaner_innen mit sich bringt. Seit Beginn des 21. Jahrhunderts rückt Butler die Frage ins Zentrum, welche Individuen als menschlich angesehen werden und was als Leben gilt (vgl. Butler 2005 und Butler 2009a). Ausschlüsse werden oft davon begleitet, dass den Ausgegrenzten ein Teil ihrer Menschlichkeit abgesprochen wird und dass sie nicht als „menschliche“, „richtige“ oder „normale“ Menschen angesehen werden. Dies erleichtert, dass solchen Individuen Menschenrechte abgesprochen werden können, wie sich an den Häftlingen in Guantanamo zeigt:

„Die in Guantanamo gefangengehaltenen Menschen gelten daher nicht als menschlich; sie entsprechen nicht den Subjekten, die das Völkerrecht schützt. So sind sie weder in irgendeinem rechtlichen noch normativen Sinne ein Subjekt. Die von der ‚unbegrenzten Haft‘ bewirkte Entmenschlichung bedient sich eines ethnischen Rahmens, der Vorstellungen darüber enthält, wer als menschlich zu gelten hat und wer nicht.“ (Butler 2005: 11)

Ein weiterer Indikator für eine Zuweisung von „Menschlichkeit“ ist, um welche Menschen öffentlich getrauert wird und um welche nicht getrauert werden darf.

„Einige Menschenleben sind betrauernswert und andere sind es nicht; die ungleichmäßige Verteilung von Betrauerungswürdigkeit, die darüber entscheidet, welche Art von Subjekt zu betrauern ist und betrauert werden muß und welche Art nicht betrauert werden darf, dient der Erzeugung und Erhaltung bestimmter ausschließender Vorstellungen, die festlegen, wer der Norm entsprechend menschlich ist: Was zählt als ein lebenswertes Leben und als ein betrauernswerter Tod?“ (ebd.: 10)

Dies führt dazu, dass die Medien einerseits über manche Opfer von Kriegen oder Verbrechen sehr ausführlich mit ihrer persönlichen Lebensgeschichte berichten, wie

zum Beispiel über die Toten des 11. September 2001 oder über den Journalisten Daniel Pearl, der in Pakistan enthauptet wurde. Trauer wird in solchen Fällen zelebriert und stellt ein wichtiges öffentliches Ereignis dar. Andererseits verweigern amerikanische Zeitschriften Nachrufe auf palästinensische Menschen, berichten nur geringfügig über AIDS-Tote (insbesondere die afrikanischen) und lassen die Lebensgeschichte der „queeren“ Opfer des 11. Septembers 2001 unter den Tisch fallen (vgl. ebd.: 52).

Die negativen Konsequenzen, die sich aus den Ausschlüssen ergeben, führen Butler zu ihrem normativen Ziel. Sie strebt an, dass jede politische Entscheidung nach ihren Ausschlüssen befragt wird und dass versucht wird, Ausschlüsse so gering wie möglich zu halten. Bereits bestehende Grenzziehungen sollen erweitert und/oder in ihren Folgen abgemildert werden. Butler wünscht sich, dass zukünftig mehr Formen des Lebens als „Leben“ gewürdigt werden und dass mehr Menschen als bislang den Status erhalten, der sie als Menschen anerkennbar macht. Es geht ihr nicht darum, neue Identitäten zu entwerfen (zum Beispiel eine größere Vielfalt an Geschlechtsidentitäten, vgl. Butler 1991: 218) und radikal neue Diskurse zu fordern, sondern sie will den bestehenden, an den Rand gedrängten, unterdrückten Gruppen und Individuen einen Zugang zu gesellschaftlicher Anerkennung und zu einem lebhaften Leben verschaffen.

„Meiner Meinung nach müssen wir einen Begriff der ‚kritischen Anerkennung‘ erarbeiten, das heißt eine Praxis die darin besteht, Anerkennung in den Begriffen der bestehenden Normen zu erreichen (zum Beispiel durch die Erweiterung der Normen zur Gleichheit und zur Gerechtigkeit), die aber gleichzeitig die Tragweite und den Charakter dieser Normen überprüft und in Frage stellt. Wenn wir uns darauf beschränken, Anerkennung zu erlangen, bleiben wir an die existierenden Normen gebunden. Wenn uns aber diejenigen am Herzen liegen, denen es nicht gelingt durch die existierenden Normen oder ihre Erweiterung, Anerkennung zu erreichen, dann müssen wir neue soziale Formen, aber auch neue Normen erarbeiten. Das bedeutet, die Grenzen des Anerkennbaren zu überprüfen und die Politik genau auf diesen Punkt auszurichten.“ (Butler 2008: 293)

Butler gelangt in ihrer Arbeit erst später zu dem Begriff der „kritischen Anerkennung“. In ihren Werken spricht sie zumeist eher von Inklusivität (vgl. Butler/Laclau 1998: 238), Möglichkeiten (Butler 2009a: 56) oder Erweiterung (ebd.: 356), ohne jedoch einen konkreteren Begriff oder Inhalt für diese Norm zu finden. Ihre „Norm der Inklusivität“ ist nämlich nicht unproblematisch und die Begriffswahl beleuchtet genau dies. Zum einen stellt sich die Frage, wie Erweiterungen und Einschlüsse idealerweise vonstattengehen sollen. Denn eine Inklusion kann auf viele verschiedene Arten stattfinden. Sie ist vorstellbar als Assimilation, Integration, gegenseitige Annäherung oder Anerkennung. Gerade eine Assimilation lehnt Butler ab: Es soll keine „Gleichschaltung gegebener Differenzen“ (Butler/Laclau 1998: 239, vgl.

Butler 2009a: 289) geben, bei der die speziellen Eigenheiten einer Gruppe negiert werden. Vielmehr soll es ein Einschluss sein, bei dem die Differenzen beibehalten werden können und die Besonderheiten nach wie vor zur Geltung kommen und anerkannt werden.

Zum anderen können Ausschlüsse nicht gänzlich vermieden werden, denn eine Welt ohne sie „würde zur Psychose führen, zu einem radikal unlebbaaren Leben und zur Zerstörung der politischen Ordnung, wie wir sie verstehen“ (Butler/Laclau 1998: 240). Die Gesellschaft kann sich nur konstituieren, indem sie sich von einem Außen abgrenzt und festlegt, was als unpassend, verbrecherisch, unmoralisch und schädlich gilt. Politik ist nur möglich, wenn Entscheidungen für bestimmte Inhalte getroffen werden – und andere Alternativen unrealisiert bleiben. Für Butler müssen Ausschlüsse daher nicht per se vermieden werden, sondern nur bestimmte Ausschlüsse. Es braucht daher Kriterien, wie „gute“ von „schlechten“ Ausschlüssen unterschieden werden können. Doch es würde die Inklusivität untergraben, wenn eine solche Unterscheidung im Vorhinein getroffen wird. Eine vollkommene Inklusivität bewahrt sich eine grundsätzliche Aufgeschlossenheit dafür, um welche Themen die bestehenden Normen erweitert werden können. „Diese Offenheit oder Unvollständigkeit, die das Ideal der Inklusion konstituiert, ist genau ein Effekt des unrealisierten Status dessen, was der Inhalt des Einzuschließenden ist oder sein wird.“ (ebd.: 239) In einer Konversation mit Laclau (ebd.) kommen daher beide zu dem Schluss, dass Kriterien für gute oder schlechte Ausschlüsse einengende Rahmen vorgeben würden. Auch die politischen Entscheidungen über die Ausschlüsse und ihre Kriterien sollten in der Auseinandersetzung verbleiben. Gerade die Geschichte der Demokratie und der Gleichheit illustriert, dass es unvorhersehbar ist, welche Gruppen fordern, als gleichwertig anerkannt zu werden und die gleichen Rechte wie die restlichen politischen Subjekte zu erhalten. Eine vorwegnehmende Einengung würde dazu beitragen, demokratische Kämpfe um Gleichheit zu erstickern. Butler bleibt also bewusst schwammig, wo eine Grenzlinie zwischen erwünschten und unerwünschten Ausschlüssen zu ziehen ist.³¹⁴

Umgekehrt dient Butler die Norm der Inklusivität, um zu beurteilen, welchen Gruppen ein Recht auf kritische Anerkennung und politische Teilhabe geboten werden sollte und welche Normen als „gute“ Erweiterung der existierenden Werte gelten. Im Kontext der jeweiligen gesellschaftlichen Situation sollte gefragt werden:

314 Lars Distelhorst kritisiert zudem, dass Butler nicht genau definiert, was für sie das Ausgeschlossene ist (Distelhorst 2007: 198). Meiner Ansicht nach stellt sich für eine solche Definition jedoch das gleiche Problem, wie wenn gute von schlechten Ausschlüssen getrennt werden sollten: Eine abschließende Definition würde eine politische Auseinandersetzung untergraben, welche Gruppe sich als ausgeschlossen benennen oder empfinden darf, und damit zwangsläufig wieder Gruppen ausschließen.

„Welche Formen von Gemeinschaft sind geschaffen worden und durch welche gesellschaftliche Gewalt und Ausschlüsse sind sie geschaffen worden? Hitler wollte die Gewalt des Ausschlusses verstärken; die Antipartheidsbewegung wollte die Gewalt des Rassismus und des Ausschlusses entgegen treten. Das ist die Grundlage, auf der ich die eine Berufung auf Rechte verurteilen und die andere billigen würde.“ (Butler 2009a: 255f.)

Butler wählt den Begriff der Anerkennung, weil sie zum einen eine Inklusion von an den Rand gedrängten Gruppen anstrebt, ohne diese ihrer Besonderheiten zu berauben. Für sie klingt bei der Anerkennung zum anderen mit, dass die Verworfenen als menschlich klassifiziert werden. Denn für einige Individuum gilt, dass sie in ihrer Lebensweise oder mit ihrem Körper nicht als „echt“ gelten, sondern das „Unmenschliche, das Außermenschliche, das eingeschränkt Menschliche“ (ebd.: 54) darstellen. Diese Menschen werden nicht angerufen und können daher noch nicht einmal als unterdrücktes Subjekt agieren. Dieser Gefahr sind insbesondere solche psychisch Kranke ausgesetzt, denen die Fähigkeit abgesprochen wird, als rational denkende Wesen an Diskussionen teilzunehmen. Butlers Begriffen der Inklusion und Gleichheit geht damit zuerst eine Beachtung voraus, die im Begriff der Anerkennung mitschwingt.

„Festzustellen, dass man vollkommen unintelligibel ist (dass einen die Regeln der Kultur und der Sprache als eine Unmöglichkeit ausweisen), heißt festzustellen, dass man den Zugang zum Menschlichen noch nicht erlangt hat, dass man immer nur so spricht, *als ob* man menschlich wäre, doch mit dem Sinn, dass man es nicht ist. Man stellt fest, dass die eigene Rede hohl ist und dass die Anerkennung ausbleibt, weil die Normen, durch die sich Anerkennung vollzieht, nicht dafür sprechen. [Herv.i.O.]“ (ebd.: 55)

Für diese Menschen ist die Anerkennung lebensnotwendig, denn solange diese Menschen nicht einmal als „möglich“ eingeordnet werden, fehlt es ihnen an Schutz, um überhaupt überleben zu können. „Der Gedanke an ein mögliches Leben ist nur für diejenigen ein Luxus, die schon von sich wissen, dass sie möglich sind. Für diejenigen, die noch darauf warten, möglich zu werden, ist die Möglichkeit eine Notwendigkeit.“ (ebd.: 56)

Kritisch ist diese Anerkennung, weil nicht ungefragt alle und jeder anerkannt werden sollten. „Es geht nicht nur um das Problem, einen größeren Kreis von Menschen in den Geltungsbereich bestehender Normen aufzunehmen, sondern vielmehr darum zu klären, wie bestehende Normen Anerkennung ab- und ausgrenzend zuweisen.“ (Butler 2010: 14) Es braucht eine Auseinandersetzung darüber, nach welchen Normen wir Anerkennung vergeben und wie diese in sinnvoller Weise ausgedehnt werden können, so dass Anerkennung egalitärer verteilt wird. Dazu gehört, dass keine Gruppen integriert werden, die gravierende Ausschlüsse fordern. Die Anerkennung ist deswegen kritisch, weil im Prozess der Anerkennung nicht nur die

marginalisierte Gruppe betrachtet wird, sondern auch die Normen der hegemonialen Gruppen hinterfragt werden müssen. Anerkennung bedeutet nämlich, dass sich ebenso die hegemonialen Gruppen ändern, sobald sie ihre Normen erweitern. Anerkennung mündet also nicht nur die Schaffung weiterer Nischen und das Dulden von „Randexistenzen“, während die universellen Normen unangetastet bleiben. Die öffentliche Existenz von abweichenden Normen stellt eine Subversion dar, die auch das „Universelle“ verschiebt.

Das Einschließen von bislang entrechteten Gruppen bietet für Butler Vorteile: Wie in Kapitel 4.2.2 schon angesprochen, sind Minderheiten oder Unterdrückte mehr mit den Brüchen der Diskurse konfrontiert als diejenigen, deren Leben mit den gesellschaftlichen Normen konform geht. Sie haben größere Chancen als andere, eine Kritik zu entwickeln, welche die Rahmenbedingungen der Diskurse hinterfragt. Werden die Minderheiten mehr zu einem Teil des öffentlichen Lebens und weniger tabuisiert, kann die „Mehrheit“ durch die Konfrontation mit der Minderheit auf Problemstellen der Diskurse stoßen. „Manchmal geraten Normen, die die Anerkennung regeln, durch die Nichtanerkennbarkeit des Anderen in die Krise.“ (Butler 2003: 35, vgl. Butler 2009a: 53; Distelhorst 2007: 237)

Es ist ein wichtiges Ziel der poststrukturalistischen Forschung das Ausgeschlossene, Verworfenen, Marginalisierten und die blinden Flecken im Denken aufzuzeigen. Dabei sollen auch die impliziten Hierarchien dekonstruiert werden, die dieses Denken leiten. Die reine Existenz von solchen Ausschlüssen und das Bewusstsein für sie lässt jedoch nicht die Schlussfolgerung zu, solche Ausschlüsse politisch zu bekämpfen. Butlers Norm der Inklusivität und kritischen Anerkennung profitiert zwar von den Erkenntnissen der poststrukturalistischen Forschung. Diese werden von ihr jedoch mit der Annahme ergänzt, dass Menschen den Drang haben, sozial zu existieren.³¹⁵ Existieren können sie nur, wenn sie anerkannt werden und diese Anerkennung sie vor physischen oder psychischen Leiden schützt. Die poststrukturalistische Analyse ist für Butlers Ethik insofern hilfreich, indem sie Ausschlüsse in den Blick

315 Moya Lloyd kommt bei der Frage, ob Butlers Ethik mit ihren poststrukturalistischen Grundsätzen vereinbar ist, zu anderen Schlüssen als diese Arbeit. Lloyd (2008: 92) wirft Butler vor, ihre Ethik auf einer „ungeprüften und unproblematisierten“ ontologischen Grundannahme aufzubauen: Dem Wunsch der Menschen zu existieren. Eine solche ontologische Voraussetzung stehe in Spannung zu Butlers oft geäußelter Kritik an essentialistischen Axiomen. Hierzu muss eingewendet werden, dass Butler nicht unbedingt die Existenz an sich in den Mittelpunkt stellt, sondern eine soziale Existenz. Je nach gesellschaftlichen Bedingungen ist es laut Butlers Theorie durchaus nachvollziehbar, dass Menschen zugunsten ihrer sozialen Existenz (zum Beispiel für ihren guten Ruf) ihre physische Existenz beenden (vgl. Butler 2003: 58f.). Das Begehren zu existieren ist also durchaus mit sozialen Normen verknüpft, nicht für alle Kulturen und Gesellschaften universalisierbar und nicht ontologisch.

nimmt, die bislang unbeachtet blieben, und indem sie verdeutlicht, dass Ausschlüsse und die damit einhergehende fehlende Anerkennung zu Leiden führen.

4.2.3 Offenheit für Veränderungen

Akte von Erweiterung und Anerkennung haben Auswirkungen auf eine Gesellschaft: Eine Inklusion von Ausgeschlossenen, die deren Besonderheiten würdigt, verändert nicht nur diese Gruppe, sondern auch die Gesellschaft im Ganzen. Doch Veränderungen rufen meist vielfältige Ängste bei Menschen hervor. Das Zukünftige kann schlechter werden und das Vertraute vergehen – je unberechenbarer die Zukunft erscheint, desto mehr verunsichert sie die Menschen. Nur feste Traditionen scheinen Schutz zu gewährleisten. Immer wieder versuchen Menschen daher, Veränderungen mit aller Kraft aufzuhalten. „Das Begehren, keine offene Zukunft zu haben, ist jedoch stark, und es ist wichtig, die Macht des Begehrens, Zukünftigkeit zu schließen und verwerfen zu wollen, nicht zu unterschätzen.“ (Butler 2009a: 290) Gerade Gruppen, die am Rand der Gesellschaft stehen oder als dessen konstitutives Außen existieren (müssen), stellen die vorherrschenden Diskurse durch ihre bloße Existenz infrage. Sie sind Missachtung und Gewaltakten ausgesetzt, weil sie als „Boten“ oder Anzeichen einer sich verändernden Zukunft von manchen nicht geduldet werden können und weil keine Normen ihre Existenz beschützen. Diesem Umstand will Butler durch eine eigene Norm der Offenheit und der Zukünftigkeit entgegen treten:

Wir müssen lernen, „mit der Zerschlagung und Neuformulierung des Menschlichen zu leben und dies im Namen einer großzügigeren und letztlich weniger gewalttätigen Welt zu akzeptieren, ohne im Voraus zu wissen, welche Form unser Menschsein annimmt und annehmen wird. Im Namen der Gewaltlosigkeit müssen wir für die Wandlungen des Menschlichen offen sein.“ (ebd.: 63)

Die Offenheit für Veränderungen muss nicht implizieren, dass jede Veränderung begrüßt werden soll und dass für alte Werte nicht gekämpft werden darf. Butler ist wichtig, dass bei einem solchen Kampf die richtige innere Haltung eingenommen wird: Jede_r sollte sich eingestehen, dass er_sie nicht davor gefeit ist, die eigenen Werte zu eng zu fassen und durch Unwissenheit ein zu beschränktes Bild des Menschlichen zu zeichnen. Die eigenen Werte sollten demnach als vorläufige und nicht als zeitlose Werte aufgefasst werden.

„Es mag sein, dass das, was richtig und was gut ist, darin besteht, offenzubleiben für die Spannungen, die auch die grundlegendsten Kategorien heimsuchen, die wir brauchen –, darin besteht, um die Unwissenheit im Kern dessen zu wissen, was wir wissen und was wir brau-

chen, und in dem, was wir durchmachen, ohne Gewissheit zu haben, was kommen wird, das Zeichen des Lebens zu erkennen.“ (ebd.: 64)

Auch diese Norm steht im Einklang mit Butlers poststrukturalistischem Gedanken-gut: Subjekte erfahren einen Zwang zur Veränderung, denn Veränderung kann nie vermieden werden. Bei jeder performativen Handlung vollziehen sich merkliche oder geringe Veränderungen durch die neuen Kontexte, in die die Handlung gestellt wird. Subjekte sind immer im Werden. Die Offenheit, die Butler anstrebt, soll dieser Realität Rechnung tragen. Das gleiche gilt für Begriffe und Bedeutungen: Kein Begriff kann das zu Repräsentierende vollständig umfassen, so dass jeder Begriff notwendig kontingent ist. Kontingente Begriffe sind angreifbar und transformierbar; sie können mit der Zeit sogar Bedeutungsebenen hinzugewinnen, die vorher undenkbar waren. Butler begrüßt diese Veränderbarkeit, weil die Möglichkeit zur Veränderung die Grundlage politischen Handelns darstellt (vgl. Butler 1997a: 264, 316). Gleichzeitig weitet Butler damit den Begriff des politischen Handelns aus: Immer wenn eine Handlung eine Norm angreift oder bestärkt, ist sie bereits politisch. Ob und in welchem Maße eine Handlung politisch ist, hängt von der historischen Situation ab. Beispielsweise ist heutzutage in westlichen Ländern eine Frau, die eine Hose trägt, ein alltäglicher Anblick. In den Jahren des Umbruchs, als sich Frauen das Recht, Hosen zu tragen, erst erstritten, war diese Entscheidung hoch politisch. Dieses Verständnis von Politik erklärt auch den Umstand, wieso Butler sich gegen grundlegende Festlegungen verwahrt, welche Änderungen gut und welche schlecht sind. In einer Hinsicht macht sie allerdings eine Ausnahme: Butler propagiert das politische Ziel, eine Gesellschaft zu schaffen, die einem jeden Menschen ein lebbares Leben ermöglicht. Dies wird in Kapitel 4.2.6 erläutert.

4.2.4 Eine Ethik der Anerkennung und Vergebung

Mit „Kritik der ethischen Gewalt“ (2003) legt Butler ihre eigene Ethik vor. Der Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ist, dass bei der klassischen ethischen Frage „Was soll ich tun?“ ein Schritt zurück gemacht werden muss: Bevor ein „Ich“ handeln und sich diese Frage stellen kann, muss zunächst geklärt werden, wie dieses „Ich“ denn eigentlich zustande kam und was es umfasst. Die Selbstreflexion, die mit der Frage nach dem richtigen Handeln einhergeht, hängt entscheidend davon ab, ob sich das Ich überhaupt hinterfragen kann und unter welchen Bedingungen sich diese Fähigkeit ausbildete. Für Butler ist dieses Ich zutiefst verwoben mit der Gesellschaft. Es benutzt eine Sprache, deren Begriffsbedeutungen weit vor seine eigene Geburt zurückreichen und welche den Rahmen seines Denkens abstecken. Es ist geprägt von den gesellschaftlichen Normen, die seiner Sprache enthalten sind, und wenn es handelt, zitiert es unablässig ihm vorgängige performative Akte.

„Wenn das ‚Ich‘ versucht, über sich selbst Rechenschaft abzulegen, kann es sehr wohl bei sich beginnen, aber es wird feststellen, dass dieses Selbst bereits in eine gesellschaftliche Zeitigkeit eingelassen ist, die seine eigenen narrativen Möglichkeiten überschreitet.“ (Butler 2003: 20) Jede Selbstreflexion muss über das eigene „Ich“ hinausgehen und kann daher nie vollständig oder umfassend sein.

Nur weil das Individuum nicht völlig selbstbestimmt handeln kann, ist diese Verwobenheit und Abhängigkeit für Butler keine Bankrotterklärung für ein ethisches Verhalten. Vielmehr sieht sie in dem vermeintlichen „ethischen Scheitern“ (ebd.: 30) eine Grundbedingung für Ethik. Man muss „nicht souverän sein, um moralisch zu handeln; vielmehr muss man seine Souveränität einbüßen, um menschlich zu werden“ (ebd.: 11).

Butlers baut ihre Argumentation hierzu folgendermaßen auf: Sie konstatiert, dass sich ein Individuum bei der Frage „Wie soll ich handeln?“ eingestehen muss, dass es sich nicht selbst transparent ist. Es kann nie vollständig beantworten, wie es bisher agiert hat und was die Ziele seiner Taten sind. Ihm gehen die Normen seines Handelns voraus, die Worte seiner Beschreibung sind nicht die seinen, die Logik der Zusammenfassung ist bereits eine gesellschaftlich vorgegebene und der eigene Körper verhält sich immer als ein widerspenstiger, der sich nie vollständig beschreiben lässt. „Die Rechenschaft, die ich von mir selbst gebe, kann also auf mehrfache Weise auseinanderbrechen und unterlaufen werden.“ (ebd.: 52) Niemand ist in der Lage, einen vollständigen Bericht über die eigenen Handlungen und Absichten zu geben und sich selbst völlig zu durchschauen. Butler verlangt in ihrer Ethik, dass sich das Subjekt gewahr werden muss, dass es sich undurchsichtig ist und dass es sich den Anderen nicht als selbstidentisch präsentieren kann.

Unter diesen Voraussetzungen trifft das Individuum auf Andere.³¹⁶ Auch auf diese Begegnung wirken die sozialen Regeln, Normen und Wissensbestände ein. Ob und wie jemand die Anderen anerkennt, hängt im entscheidenden Maß davon ab, in welche Diskurse diese Anerkennung eingebettet ist. Wenn das eigene Selbst entscheidend durch die sozialen Diskurse geprägt ist, dann auch das Handeln Anderen gegenüber. „Wenn ich dachte, eine Beziehung zu ‚dir‘ zu haben, so stelle ich jetzt fest, dass ich in eine Auseinandersetzung mit Normen verstrickt bin.“ (ebd.: 37f.) Der Akt des Anerkennens ist demnach keine autonome Entscheidung eines selbsttransparenten Subjekts, sondern basiert auf Normen der Anerkennung, die

316 Wobei Butler mithilfe von Adriana Cavarero präzisiert, dass schon die Bildung des Ichs nur durch die Begegnung mit Anderen stattfindet, dass wir „notwendig einander ausgesetzt sind“ (Butler 2003: 43). Die obige Wortwahl soll also nicht implizieren, dass die Bildung des Ichs einer Begegnung vorausginge, sondern die Geprägtheit des Ichs durch die sozialen Umstände und die Sprache setzen bereits soziale Kontakte voraus. Andererseits kann auch der Kontakt mit anderen die Normen ihrerseits verändern und in eine Krise führen (vgl. ebd.: 35; Distelhorst 2007: 237).

dem Subjekt bereits vorgelagert sind. Für Butler geht der Anerkennung damit ein „Scheitern“ (Butler 2003: 55) voraus: Das Subjekt muss erkennen, dass es an zweierlei Grenzen stößt. Die Anerkennung ist nie ganz originär die des Subjekts, sie ist erstens durchbrochen von seiner eigenen Intransparenz und zweitens durchzogen von den ihm vorgängigen Diskursen.

Zwischen Menschen sind Anerkennungsakte meist kein einseitiger, sondern ein wechselseitiger Prozess. Das Subjekt gibt nicht nur Anerkennung, sondern es erhält selbst welche. Wenn das Subjekt sich selbst nicht völlig kennt, kann es sich den Anderen nicht in jedem Fall selbstidentisch präsentieren und kann nicht kohärent handeln. Das Subjekt muss also hoffen, dass die Anderen in ihrem Anerkennen nachsichtig sind und dies berücksichtigen. Der wechselseitige Anerkennungsprozess kann es lehren, dass dasselbe für die Anderen gilt und dass auch auf ihrer Seite diese Problematik besteht. Diese Einsicht hat für Butler weitreichende Folgen:

„Die Einsicht, dass man nicht jederzeit ganz der ist, der man zu sein glaubt, könnte umgekehrt zu einer gewissen Geduld gegenüber anderen führen, so dass wir zunächst einmal von der Forderung ablassen, dass der Andere jederzeit selbstidentisch zu sein hat. Die Aussetzung der Forderung nach Selbstidentität oder genauer nach vollständiger Kohärenz, so scheint mir, stellt sich einer gewissen ethischen Gewalt entgegen, die verlangt, dass wir jederzeit unsere Selbstidentität vorführen und aufrecht erhalten und von Anderen dasselbe verlangen.“ (ebd.: 54f.)

Ethische Urteile sollten aus diesem Grund nie endgültig sein: Man selbst ist beim Urteilen über die eigenen Grundlagen im Unsicheren, ebenso sind die Anderen nicht in der Lage, einem vollständig Rechenschaft über sich abzugeben. „Anerkennung verpflichtet uns in der Tat manchmal, Urteile auszusetzen, um den Anderen erst einmal überhaupt zu erfassen.“ (ebd.: 59) Butler will nicht verlangen, dass auf ethische Urteile verzichtet wird, aber sie will sie als vorläufige oder manchmal auch aufgeschobene verstanden wissen. Jedes Subjekt soll sich bewusst sein, dass wenn es sich nicht völlig durchschauen kann, auch die Anderen sich nicht transparent sind. Dies beeinflusst die Art und Weise wie Menschen über Andere urteilen: Niemand darf erwarten, dass die Anderen sich ihm_ ihr in Gänze offenbaren können. Dies wäre ein unmenschlicher Anspruch. Gleichzeitig kann niemand davon ausgehen, dass er_sie selbst die Anderen durchschaut. Eine Anerkennung, die behauptet, das Gegenüber vollständig verstanden zu haben, ist eher eine „Form der Belehrung“ oder ein gewaltsamer „Akt der Assimilation“ (Distelhorst 2007: 221). Ohne ein kritisches Verhältnis zu den eigenen Normen und ohne Offenheit zwingt man die Anderen in das eigene Bild von ihrem Sein und verkennt sie, anstatt sie wirklich zu fragen „Wer bist du?“ (Butler 2003: 57) Eine solche Haltung würde zu den in Kapitel 4.2.2 beschriebenen Ausschlüssen führen. Butler weist zudem darauf hin, „dass sich nicht alle ethischen Beziehungen auf Urteilsakte reduzieren lassen“

(ebd.: 60). Die Beziehung zu den Anderen fängt bereits viel früher an, nämlich dass einen Menschen schon die Normen, auf denen seine Urteile beruhen, mit den Anderen verknüpfen.

Butler leitet aus der eigenen Intransparenz eine weitere ethische Verantwortung her (vgl. ebd.: 94): Die eigene Undurchschaubarkeit beruht darauf, dass jeder Mensch mit Anderen verbunden ist, dass die Sprache und die Werte seines sozialen Umfelds ihm bereits vorausgehen und er von ihnen abhängig ist. Verantwortung wurzelt demnach nicht in der Souveränität über das eigene Handeln, sondern darin, dass ein Subjekt seine soziale Verbundenheit akzeptiert, selbst wenn es sich selbst zu einem Teil immer fremd bleibt und nie alles wissen kann. „Diese Einsicht kann im Übrigen zu Bescheidenheit und Großzügigkeit führen, denn ich brauche Vergebung für das, was ich nicht vollständig wissen kann, was ich nicht vollständig gewusst haben könnte, und ganz ähnlich gilt für mich die Verpflichtung, Anderen zu vergeben, die sich ihrerseits zum Teil konstitutiv undurchschaubar sind.“ (ebd.: 56)

Butler schöpft diese Norm aus der poststrukturalistischen Kritik an unabhängigen und selbsttransparenten Subjekten, die schon vor der Gesellschaft existieren. Sie will mit ihrer Ethik der Anerkennung und Vergebung dem Vorwurf entgegen treten, dass ethisches Handeln nicht möglich sei, wenn die Subjekte nicht selbstbestimmt seien. Butler betont, dass die Konstruktion eines souveränen Subjekts einen Akt der ethischen Gewalt, darstellt. Ihre Auseinandersetzung mit Formen der Gewalt wird im übernächsten Kapitel 4.2.6 Thema sein. Um diese zu verstehen, gilt es zuvor zu erörtern, welche weiteren normativen Schlussfolgerungen Butler aus der Tatsache zieht, dass Subjekte nicht autonom, sondern Anderen ausgesetzt und von ihnen abhängig sind.

4.2.5 Verantwortung für Andere und die Verteilung von Prekarität

Die bisher beschriebenen Normen Butlers münden in ihrer Gesamtheit in Butlers politische Vision: Allen Menschen ein lebbares Leben zu ermöglichen.

„Dass unser Überleben von Menschen entschieden werden kann, die wir nicht kennen und über die letztlich keine Kontrolle besteht, bedeutet, dass das Leben gefährdet ist und dass die Politik darüber nachdenken muss, welche Formen der sozialen und politischen Organisation am meisten dazu beitragen, gefährdete Menschenleben auf der ganzen Welt zu erhalten.“ (Butler 2009a: 44)

Im Zentrum dieser Vision steht die Frage, was zum einen überhaupt als Menschenleben und zum anderen als lebbares Leben angesehen wird. Schon allein die Frage nach dem „Menschenleben“ ist prekär, da nicht im Vornhinein, quasi von Natur aus feststeht, was Leben ist. Auch hier gilt die poststrukturalistische Erkenntnis, dass

unsere Wahrnehmung, was wir als Leben und insbesondere menschliches Leben definieren, durch gesellschaftliche und politische Diskurse geprägt ist. Die Normen der bestimmenden Diskurse lenken unsere Auffassung, welche Phänomene wir als einerseits lebendig und andererseits als Leben mit einem Wert erkennen. Wir treffen aber nicht nur eine Unterscheidung zwischen Dingen und Lebendigem, sondern auch innerhalb des Lebendigen gibt es Abgrenzungen, welches Leben als mehr oder weniger wertvoll eingeteilt wird. Einige Lebensformen gelten zwar als lebendig, aber noch nicht als Leben, das zu schützen und zu erhalten ist. Es ist beispielsweise in unserer westlichen Gesellschaft nahezu selbstverständlich, dass über Pflanzen zum menschlichen Nutzen verfügt wird. Obwohl unsere Gesellschaft Tiere als empfindungsfähige Lebewesen anerkennt, billigen wir es, dass Tiere in der Massenhaltung milliardenfaches Leid erfahren.

Butlers Diskussion des Lebens konzentriert sich auf das menschliche Leben. Innerhalb des menschlichen Lebens wird unterschieden zwischen Leben, die einen hohen Wert erhalten und daher sehr stark geschützt werden, und Leben, die als minderwertig gelten oder gar nicht erst als menschlich erkannt werden. Der Bereich des menschlichen Lebens birgt nämlich die Abgrenzung zum Nichtmenschlichen, womit nicht nur Dinge, pflanzliche oder tierische Leben gemeint sind, sondern auch jene menschliche Lebensformen, die in unserer Auffassung nicht als schützenswert angesehen werden oder um die bei Verletzung oder Tod nicht getrauert wird. Beispiele für solche Grenzfälle des Menschlichen sind, ab wann wir einen Embryo als menschliche Person betrachten oder wann bestimmte Gruppen aus dem Menschlichen ausgeschlossen werden, wie es in der Geschichte Sklav_innen, sogenannten minderwertigen Rassen oder auch Behinderten widerfahren ist.

Aus der Tatsache, dass menschliche Wesen nicht immer den Status eines Menschen erhalten, schlussfolgert Butler, dass die Frage, was als Leben und was als Menschenleben gilt, eine eminent politische Frage ist. Die Entscheidung über die Kategorie des Menschlichen hängt von den Normen und Machtprozessen jener Diskurse ab, die unsere Wahrnehmung des Lebens bestimmen: „Das ‚Sein‘ des Lebens selbst verdankt sich ganz bestimmten Vorentscheidungen; daher können wir von diesem ‚Sein‘ nicht sprechen, ohne von vornherein die Operationen der Macht im Blick zu haben, und wir müssen die spezifischen Mechanismen der Macht offen legen, durch welches Leben als solches erst hervorgebracht wird.“ (Butler 2010: 9, vgl. ebd.: 76)

Für Butler hat die politische Entscheidung, was als Leben bestimmt wird, weitreichende Folgen. Der Schweregrad dieser Folgen tritt in ihrer Theorie umso mehr zu Tage, da sie nicht die liberale Auffassung teilt, dass die Subjekte autonom, souverän und prinzipiell auch ohne die sie umgebende Gesellschaft lebensfähig seien, solange sie nur einen „inneren Überlebensantrieb“ (ebd.: 27) besitzen. Butler betont stattdessen, dass Menschen sowohl abhängig von Anderen als auch mit ihnen verbunden sind. Ihre grundlegende These besagt, dass allem Lebendigen gemein ist,

dass es gefährdet ist. Mit Gefährdung (*precariousness*) meint sie, dass unsere Leben endlich und der steten Gefahr des Todes ausgesetzt sind. Unsere Körper sind verletzlich und daher einerseits beschädigenden Einflüssen von außen ausgeliefert und andererseits auf lebenserhaltende Bedingungen angewiesen. Auch wenn diese Definition derzeit als weitreichend und umfassend angesehen werden muss, macht Butler hier den gleichen „Fehler“ wie die von ihr kritisierten Theorien. Indem sie eine Form von Leben über die Gefährdung definiert, schafft sie mögliche Ausschlüsse aus dem Kreis des Lebendigen. Doch jenseits des Lebendigen existiert vor allem die Welt der Dinge, die menschlichem Handeln fast ungeschützt ausgesetzt ist (vgl. Nussbaum 2002: 90-162). Zum Beispiel in der immer wieder aufflammenden Diskussion um künstliche Intelligenz könnten Butlers einschließend gedachte Kategorien abschottend wirken. Insbesondere der Rekurs auf die Körperlichkeit könnte sich gegen Formen von Leben wenden, die nicht auf einen bestimmten Körper angewiesen sind. Daher muss die oben genannte Argumentation von Butler im butlerschen Sinne verdeutlicht werden: Angesichts des heutigen Standes der Forschung über künstliche Intelligenz kann Butlers Definition Bestand haben, doch nur wenn gleichzeitig die Bereitschaft bestehen bleibt den Begriff des Lebens bei Bedarf neu zu fassen. Die Gefährdung darf nicht allein auf den Körper als Grundlage zurückgreifen, sondern diesen nur als Beispiel für die Verletzlichkeit heranziehen. Zentral für die weitere Argumentation muss die Gefährdung eines möglich gewaltfreien Fortbestandes der eigenen Existenzform sein, die dann als „Leben“ bezeichnet wird.

Gehen wir also davon aus, dass das Leben gefährdet ist, dann bedarf es der Zuwendung, des Schutzes und der Unterstützung, welche größtenteils im Zusammenleben mit anderen Menschen gewährleistet werden. Diese Gefährdung lässt sich nicht denken, ohne die gesellschaftlichen und sozialen Umstände des Lebens zu berücksichtigen. Leben kann nur dann gedeihen, wenn es in einem sozialen Umfeld gelebt wird, das für die Bewahrung des Lebens Sorge trägt.

„Wenn wir sagen, ein Leben ist verletzlich, kann verloren oder zerstört werden, ein Leben kann systematisch bis zum Eintritt des Todes vernachlässigt werden, dann betonen wir damit nicht nur die Endlichkeit dieses Lebens (die Gewissheit des Todes), sondern weisen zugleich auf seine Gefährdung, das heißt darauf hin, dass der Erhalt eines Lebens die Erfüllung gewisser sozialer und wirtschaftlicher Bedingungen erfordert. Gefährdetsein impliziert bereits Zusammenleben, also die Tatsache, dass unser Leben in gewissem Sinn immer schon in der Hand des Anderen liegt. Mit dem Gefährdetsein ist das Ausgesetztsein sowohl gegenüber denen verbunden, die wir kennen, als auch gegenüber jenen, die uns unbekannt sind, die Abhängigkeit von Menschen, die uns vertraut sind oder die wir kaum kennen oder von denen wir überhaupt nichts wissen.“ (Butler 2010: 21, vgl. ebd.: 26f.)

Die Gefährdung ist für Butler eine Grundbedingung des Lebens, die alle Menschen miteinander teilen. Allerdings sind die tatsächlichen Gefährdungen für einzelne Menschen nicht gleich hoch:

„Um Unterdrückung bekämpfen zu können, muss man verstehen, dass Menschenleben nicht gleichmäßig unterstützt und aufrechterhalten werden, dass die physische Verletzbarkeit des Menschen auf dem Globus vollkommen unterschiedlich verteilt ist. Bestimmte Menschenleben werden in hohem Maße geschützt und die Außerkraftsetzung ihrer Ansprüche auf Unantastbarkeit reicht aus, um einen Krieg auszulösen. Andere Menschenleben werden eine solche schnelle und wild entschlossene Unterstützung nicht finden und nicht einmal als ‚betrübenswert‘ eingestuft werden.“ (Butler 2009a: 45)

Die Verteilung von Gefährdung hängt von gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen ab.³¹⁷ Diese Rahmenbedingungen umfassen jene Diskurse, die unsere Wahrnehmung prägen, was überhaupt als Leben und menschlich angesehen wird. Solche Diskurse beeinflussen, welche Leben wir als schützens- und bewahrenswert anerkennen, welche Emotionen wir ihnen gegenüber bringen und wie wir sie behandeln. Je nachdem, wie viel Anerkennung und Wertschätzung einem Menschen in spezifischen Diskursen zukommt, desto eher erlangt ein Mensch den Subjektstatus, erhält Zuwendung oder wird vor Verletzungen geschützt.

Ein Mensch allerdings, der seinen Status des Menschlichen verloren beziehungsweise nie errungen hat, kommt selten in den Genuss von Menschen- und Schutzrechten, ist oftmals Angriffen ausgesetzt, kann sich seiner körperlichen Unversehrtheit nicht sicher sein und ist durch den sozialen Ausschluss eher Armut, Krankheiten und Unterdrückung ausgesetzt. Die Chance auf physisches Überleben ist für einen Menschen, der einen sozialen Tod erlitten hat oder im sozialen Leben nie existierte, viel geringer. Butler wählt für die Gefährdungen, denen die Menschen aus politischen und gesellschaftlichen Gründen ausgesetzt sind, den Begriff der Prekarität (*precarity*):

„Der Begriff der Prekarität bezeichnet jenen politisch bedingten Zustand, in dem ganz bestimmte Bevölkerungsgruppen aus sozialen und wirtschaftlichen Unterstützungsnetzwerken herausfallen und dem Risiko der Verletzung, der Gewalt und des Todes ausgesetzt werden. Diese Bevölkerungsgruppen sind besonders gefährdet durch Krankheit, Armut, Hunger, Vertreibung und Gewalt ohne jeden Schutz. Prekarität bezeichnet auch den politisch zu verant-

317 Butler bemerkt, dass die soziale und politische Behandlung eines Menschen nicht die alleinige Ursache für Gefährdung ist. Allerdings können Gefährdungen abseits des Sozialen erheblich durch soziale und politische Umstände verstärkt oder verringert werden, indem Schutz und Pflege gewährt oder verweigert werden.

wortenden Zustand der maximierten Gefährdung bestimmter Bevölkerungsgruppen durch willkürliche staatliche Gewalt [...]“ (Butler 2010: 31f.)

Die Prekarität, in der sich Menschen oder Gruppen befinden, ist kein Zustand, der unbeeinflussbar wäre. Wie sich der Grad an Gefährdung, der sich alle Menschen gegenüber sehen, in der gesellschaftlichen Praxis auf einzelne Menschen oder Gruppen verteilt, ist das Ergebnis politischer Entscheidungen und Handlungen, die wiederum das Produkt von gesellschaftlichen Diskursen sind.

Butler leitet aus den Tatsachen der Gefährdung aller Menschen und der politisch bedingten Zuweisung von Prekarität eine ethische Verantwortung ab: Erstens tragen wir eine Verantwortung für die Leben Anderer, denn als gefährdete Menschen müssen wir eingestehen, dass unser Leben in den Händen Anderer liegt, aber ebenso deren Leben von unseren Taten abhängt. Durch unsere Handlungen steigt oder sinkt die Gefährdung Anderer, selbst für Menschen, denen wir gar nicht unmittelbar nahe kommen. Diese gegenseitige Abhängigkeit wird umso deutlicher in der heutigen globalisierten Welt, in der Konsument_innen beispielsweise mit dazu beitragen, unter welchen Arbeits- und Lebensbedingungen die Arbeiter_innen die Produkte fertigen. Da wir die Gefährdung Anderer beeinflussen, ist es laut Butler ethisch geboten, deren Gefährdung zu verringern. Zweitens haben wir die Pflicht, die bestehende Verteilung von Prekarität nicht als gegeben hinzunehmen, sondern als politische Aufgabe aufzufassen.

Für eine politische Theorie bleibt Butler hier zu vage. Sie äußert sich nicht, wie konkrete Gefährdungen verringert werden sollen und auch nicht, wer eine Gefährdung definiert und misst. Es fehlt überdies eine Definition ob Gefährdung summarisch begriffen werden und miteinander verrechnet werden kann. Oftmals sind politische Entscheidungen nicht eindeutig. So kann eine Entscheidung kurzfristig die Gefährdung verringern und langfristig erhöhen oder umgekehrt. Wie soll zum Beispiel eine Technologie wie die Kernkraft begriffen werden, die einerseits durch bezahlbare Energie Hunger und Armut bekämpfen kann, andererseits durch mögliche Katastrophen und Kernwaffen ein enormes Gefährdungspotenzial birgt? Noch weitergehend ist das Problem der zukünftigen Generationen. Kann sich eine Politik, die sich an der Gefährdung der Menschen orientiert, drängenden Zukunftsfragen widmen, also der Gefährdung noch nicht existierender Menschen? Wie ist es mit der Ausbeutung von Naturschätzen, die das Leben der jetzt lebenden Menschen erleichtern kann, aber die Welt in der Zukunft zu einer unbewohnbareren Stätte macht? Hier bleibt Butler die Antwort auf wichtige politische Fragen schuldig.

Sie selbst wählt einen anderen Weg, indem sie anerkennt, dass es nicht möglich ist, ohne die Zuhilfenahme einer weiteren Norm zu bestimmen, welche Ziele eine Politik haben sollte, die sich der Prekarität annimmt. Butler plädiert hier für den Grundsatz der Gleichbehandlung: „Die Anerkennung gemeinsamer Gefährdung bringt starke normative Verpflichtungen zur Gleichstellung mit sich [...]“ (Butler

2010: 34) Eben weil die Gefährdung eine Tatsache für alle Menschen darstellt und sich eine Ungleichverteilung von Prekarität erst aus politischen und sozialen Umständen heraus ergibt, muss „Gefährdung in Begriffen der Gleichheit“ (ebd.: 29) gedacht werden. Es sollte das normative Ziel sein, die Gefährdung von stärker exponierten Menschen zu mindern und Unterschiede in der Gefährdung abzubauen.

Es sind mehrere Alternativen denkbar, wie die von Butler konstatierte Ungleichheit verringert werden kann. Denkbar ist beispielsweise eine utilitaristische Lösung, bei der die Summe der Gefährdungen aller minimiert wird, oder auch die Rawlsche Alternative, bei der diejenigen besser gestellt werden sollen, denen es in der Gegenwart am schlechtesten geht. Ebenso wäre eine kleine Schlechterstellung mancher für eine große Besserung für andere eine Lösung. Für Butler sind diese Fragen allerdings erst der zweite Schritt: Die Frage der Menschlichkeit geht der Frage nach Gerechtigkeit noch voraus, da Gerechtigkeit in unseren Kulturen zuvorderst *Menschen* zukommt. Für Butler gerät die Frage der Menschlichkeit zu oft aus dem Blick, obwohl sie eine Bedingung für Gerechtigkeit darstellt. Eine Theorie der Gerechtigkeit, die Aussagen dazu trifft wie diese Minimierung von Gewalt in der Praxis organisiert werden kann, fehlt jedoch in Butlers Überlegungen.

Butler zieht aus der ethischen Verantwortung für die Leben Anderer nicht den Schluss, dass es ein „Recht auf Leben“ gäbe (vgl. ebd.: 25). Eine solche Schlussfolgerung würde leugnen, dass der Tod ein unumgängliches Ende des Lebens ist. Ebenso wenig will sie in essentialistische Thesen verfallen, die „Menschenleben“ oder „Personen“ besonderen Schutz und besondere Rechte zuschreiben wollen, und daher das Recht auf Leben mit einem bestimmten Bild vom Menschen verknüpfen. Eine klare Abgrenzung, was ein Mensch ist, kann nicht gezogen werden und baut auf Ausschlüssen des Nichtmenschlichen auf.

Butlers Ausweg aus den „anthropozentrischen und liberalistisch-individualistischen Vorannahmen“ (ebd.: 26) ist, nicht den Schutz vor Gefährdung mit essentialistischen Konzepten wie dem Mensch- oder Personsein zu verknüpfen. Diese Konzepte übersehen, dass die Menschen nur in einem Beziehungsgefüge und innerhalb von sozialen Abhängigkeiten (über)leben können. Die Normen und Diskurse dieses sozialen Umfelds sind entscheidend dafür, was es heißt ein „Mensch“ oder eine „Person“ zu sein und welche Folgen solche Zuschreibungen haben.

„Wer [...] Entscheidungen fällt oder Schutzrechte zuerkennt, tut dies im Kontext gesellschaftlicher und politischer Normen, die den Rahmen des Entscheidungsprozesses bilden, und er entscheidet in Bezug auf gemutmaßte Kontexte, innerhalb welcher die Zuerkennung von Rechten anerkannt werden kann. Anders gesagt sind Entscheidungen soziale Praktiken, und die Zuerkennung von Rechten ist genau dort möglich, wo Diskursbedingungen gegeben sind oder, sofern sie noch nicht institutionalisiert sind, dennoch in Anspruch genommen werden können.“ (ebd.: 28)

Butler fordert also vielmehr, die sozialen Umstände und Diskurse in den Blick zu nehmen, welche die Behandlung von Menschen, deren Leben und Überleben bedingen. „Wo ein Leben keine Chance hat zu gedeihen, hat man für die Verbesserung seiner einschränkenden Bedingungen Sorge zu tragen.“ (ebd.: 29) Butler zielt allerdings nicht nur darauf ab, Gefährdungen zu mindern, um das reine Überleben zu sichern. Für sie geht dem Überleben ein Leben voraus, das lebbar ist. Es sollen Bedingungen geschaffen werden, die ein Leben lebbar machen.³¹⁸

Die politischen und sozialen Entscheidungen, welche Bedingungen für welche Leben zugrunde gelegt werden, bestimmen darüber, ob diese Leben lebbar sind. Die gesellschaftliche Normierung von „Menschsein“ und „Leben“ führt dazu, dass es nur eine begrenzte Anzahl an Möglichkeiten gibt, wie jemand ein anerkanntes Leben als Mensch führen kann. All jene, die nicht diese Möglichkeiten umsetzen, sehen sich mit vielfältigen Gefahren konfrontiert: Ihr Leben genießt wenig oder gar keinen Schutz und sie provozieren manchmal durch ihre bloße Anwesenheit Ängste und Aggressionen. Ihre Stimme hat kein vollwertiges Gewicht und sie haben wenige oder keine Partizipationsmöglichkeiten an gesellschaftlichen Handlungen. Zudem müssen sie oftmals ihren Lebensweg rechtfertigen sowie sich unter sozialem Druck behaupten. Die gesellschaftlichen Normierungsmechanismen können dazu führen, dass die Ausgeschlossenen selbst ihr Leben nicht als „richtiges“ betrachten und dass sie sich womöglich als „unwirklich“ ansehen, als Wesen, die es nicht geben sollte (vgl. Butler 2009a: 54, 58; Butler 2012).

Auch wenn Butler in ihren Werken sehr stark die negative Seite der Normen herausarbeitet, so sind Normen für sie nicht nur negativ, sondern eher zwiespältig: Sie führen zum einen zwar dazu, bestimmte Lebensmodelle abzuweisen und zu diskreditieren. Zum anderen tragen sie jedoch dazu bei, das Leben in der Gemeinschaft erst lebbar zu gestalten, weil sie unsere gegenseitige Abhängigkeit von Anderen und unsere psychische wie körperliche Verletzbarkeit in einen friedlichen Rahmen bringen. Butlers politisches Ziel ist, diejenigen Normen zu erhalten und zu fördern, die bei der Bewältigung des Lebens helfen, und jene zurückzuweisen, die Lebens-

318 Butler spricht in ihren englischen Originaltexten von „liveable“. In den Übersetzungen wird dies unterschiedlich ins Deutsche übertragen, zum Beispiel als „lebenswert“, „lebensfähig“ (Butler 2002b: 8) oder „bewältigbar“ (Butler 2009a: 356). In ihrer in Deutsch vorgetragenen Rede zur Verleihung des Frankfurter Adornopreises spricht sie selbst von „lebbar“ (Butler 2012). Diese Übersetzung werde ich übernehmen, da sie anders als „lebenswert“ neutraler formuliert ist und nicht eine Beurteilung impliziert, ob ein bestimmtes Leben überhaupt wertvoll sei. „Bewältigbar“ hingegen fehlt der unmittelbare Bezug auf das Leben an sich. Wenn im Folgenden dennoch auf die Wendung „lebenswert“ zurückgegriffen wird, dann als Bezug auf die Sichtweisen einer Gesellschaft, was als lebenswert anerkannt ist, und nicht auf Butlers Forderung, lebbares Leben zu fördern.

modelle verunmöglichen. Bei jenen Normen, die auf beide Arten zugleich wirken oder verschiedene Gruppen unterschiedlich betreffen, plädiert Butler dafür, jene Normen zu stärken, welche die geringsten Ausschlüsse hervorrufen.

„Am wichtigsten ist ein Ende der Praxis, für alle Menschenleben zum Gesetz zu machen, was nur für einige wenige lebbar ist, und ebenso wichtig ist ein Verzicht darauf, allen Menschenleben etwas vorzuschreiben, was für einige nicht lebbar ist. Die Unterschiede bei Position und Wunsch setzen der Universalisierbarkeit als einem ethischen Reflex Grenzen. Die Kritik an den Geschlechternormen muss im Kontext der Menschenleben situiert werden, und sie muss von der Frage geleitet sein, was die Möglichkeiten, ein lebenswertes Leben zu führen, maximiert und was die Möglichkeiten eines unerträglichen Lebens oder sogar eines sozialen oder buchstäblichen Todes minimiert.“ (Butler 2009a: 20)

Wie in den meisten politischen Äußerungen bleibt Butler hier vage, da eine Festlegung auf bestimmte Inhalte genau dem widerspricht, was sie anstrebt: Eine kritische Offenheit bei der Bewältigung politischer Fragen. Dennoch müsste sie hier spezifischer werden. Denn Ausschlüsse können sowohl quantitativ als auch qualitativ gemessen werden. Auch die Definition eines „lebenswerten Lebens“ ist hoch umstritten, wie die immer wieder aufkommenden Debatten um das Existenzminimum oder das Spannungsfeld relative/absolute Armut zeigen. Damit ist die Gefahr groß, dass Butlers Ansatz sich in einem politischen Kampf über die Deutungshoheit darüber verliert, was „wenig“ und was „zu wenig“ bedeutet. Hier greift der Verweis auf eine notwendige Offenheit von Normen und auf den „Kontext der Menschenleben“ zu kurz. Notwendig wären weitergehende Überlegungen zu den Bedürfnissen von Menschen und der Frage, wie im politischen oder ethischen Kontext diese Bedürfnisse erkannt und rechtmäßige von unrechtmäßigen Ansprüchen unterschieden werden können. So kann Butler nur ein sehr allgemeines Bild formulieren.

Für sie bilden die Normen der Anerkennung, der Vergebung, der Kritik und der Offenheit die entscheidenden Grundlagen, um lebbares Leben zu ermöglichen: Nur wenn die gesellschaftlichen Normen so gestaltet werden, dass mehr Menschen als vollwertige und handlungsfähige Subjekte anerkannt werden, dann stellen ungewöhnliche Lebensentwürfe weniger ein Risiko dar, dass ein Mensch entmenslicht wird, den Subjektstatus verliert und in die Gefahr von Gewalt und Ausgrenzung gerät. Vielmehr wird akzeptiert, dass andere Menschen nie vollständig erfasst oder verstanden werden können, und dass ihnen deswegen nachsichtig gegenüber getreten werden sollte.

Eine unabdingbare Grundlage für die Umgestaltung von Normen bildet die Hinterfragung von eben diesen Normen. Nur wenn Normen nicht als gegeben angesehen werden, sondern ihre Kontingenz und ihre gesellschaftliche Konstruktion bekannt sind, können sie verändert und erweitert werden. Das gilt auch für die Normen, die festlegen, wer als Mensch gilt und welches Leben als lebbar betrachtet

wird. Eine Offenheit für Veränderungen muss daher ebenfalls bestehen: Sie garantiert, dass nicht von vorneherein bestimmt wird, wie Änderungen zu verlaufen haben. Nur mit Offenheit sind die Menschen bereit, ungewöhnliche Lebensentwürfe oder Menschen, die nicht den Erwartungen entsprechen, nicht gleich mit Aggressionen und Ausgrenzung zu begegnen, sondern ihr eigenes Bild vom lebenswerten Leben zu überdenken. „Im Namen der Gewaltlosigkeit müssen wir für die Wandlungen des Menschlichen offen sein.“ (Butler 2009a: 63)

4.2.6 Ein lebbares Leben durch möglichst geringe Gewalt

Butler würde ihren eigenen Ansprüchen nicht gerecht werden, würde sie selbst einen Katalog an Werten und Normen vorlegen, der definiert, was sie als lebbares Leben ansieht. Sie bietet allerdings ein Kriterium an, das als Indikator dienen kann: Ein lebbares Leben ist nur denkbar, wenn Gewalt in diesem Leben so gering wie möglich gehalten wird. „Es ist klar, daß man normative Urteile fällen muß, um politische Ziele zu setzen. Meiner Arbeit geht es in gewisser Weise darum, die Grausamkeiten, durch die Subjekte produziert und differenziert werden, zu entlarven und zu verbessern.“ (Butler 1995b: 131f., vgl. das Kapitel „Außer sich“ in Butler 2009a) Ihr Ziel ist es, Gewalt nicht als selbstverständliches und naturgegebenes Phänomen innerhalb der sozialen Beziehungen zu betrachten, sondern einen Anspruch auf Gewaltlosigkeit – oder zumindest eine Empfänglichkeit für einen solchen Anspruch – zu etablieren (vgl. Butler 2010: 154). Um dieses Ziel zu erreichen, lotet Butler die Grundbedingungen und Voraussetzungen aus, die eine solche Empfänglichkeit ermöglichen.

Butler bleibt vage, welche Art von Gewalt sie ablehnt und welche Phänomene sie unter Gewalt fasst. Ihren Schriften sind mehrere Gewaltbegriffe entnehmbar. Erstens findet für Butler Gewalt bereits bei der Konstituierung von Subjekten statt, nämlich indem Normen auf die Individuen Normalisierungszwänge ausüben. Die Einordnung von Menschen in Gruppen oder Kategorien sowie die Zuweisung von bestimmten Identitäten, Rollen oder Interessen, denen sich die Menschen zu fügen haben, wenn sie ihre Intelligibilität in der Gesellschaft nicht gefährden wollen, gehen mit Gewalt einher.³¹⁹ Dieser Gewaltbegriff ähnelt Derridas ursprünglicher Gewalt (vgl. Kapitel 2.1.5) oder Bourdieus symbolischer Gewalt (Bourdieu 1973): Diese Gewalt wirkt sehr versteckt und wird zumeist nicht als Zwang wahrgenommen, kann aber nichtsdestotrotz das Leben von Menschen sehr stark einschränken

319 Butler sieht nicht immer Gewalt am Werk, sondern lässt lieber offen, ob nicht in einigen Fällen andere Begriffe wie „Macht“ besser beschreiben, wie die Konstituierung von Subjekten vor sich geht (vgl. Butler 2007: 184 und Butler 2010: 157).

und festlegen.³²⁰ Für Menschen, die diesen Normen nicht entsprechen, können solche Normen einen „nicht bewältigbaren Zwang“ (Butler 2009a: 20) darstellen, so dass sie ihr Leben nicht zu meistern in der Lage sind. Mitunter fühlen sich Menschen gar nicht als real, weil die Möglichkeit ihrer Existenz gesellschaftlich geleugnet wird. Die Behandlung dieser Menschen kann noch nicht einmal als Unterdrückung bezeichnet werden, da Unterdrückung mit einer Anrufung einher geht, die zumindest eine teilweise Anerkennung beinhaltet.

Dieser erste Begriff von Gewalt beschreibt, wie Menschen eine Kategorie auferlegt wird, die ihr Leben einschränkt. Zum Beispiel müssen Frauen ihr „Frausein“ performieren, um anerkannt zu werden, oder intersexuelle Menschen werden oft als krank oder als zu korrigierender Fehler der Natur angesehen und ihnen wird die Kategorie der Menschlichkeit verweigert. Diese Gewalt wird auf dreierlei Weise wirksam: Erstens durch die Zuordnung von Kategorien an sich, in die Menschen eingeordnet werden (vgl. Butler 2010: 155). Zweitens entsteht durch die Konstruktion von solchen Kategorien immer deren konstitutives Außen mit, das heißt, ein Anteil der Menschen dient als das von den Kategorien Verworfenen. Drittens zeigen van der Steen et al. (2012: 34) auf, dass die Gewalt der Kategorisierung darin besteht, dass die Subjekte manche Kategorisierungen in unmissverständlicher und gleichbleibender Weise zu verkörpern gezwungen sind. „Sowohl eine eindeutige Geschlechtszugehörigkeit als auch *ein* konstantes Geschlecht zu ‚sein‘, stellt eine gewaltvolle Bedingung der Subjektconstitution dar. [Herv.i.O.]“ (ebd.: 35) Die Gewalt der Kategorisierung ist also kein einmalig vollzogener Akt. Die Subjekte sind dynamisch wie auch die Sicht auf sie. Sie verändern sich ebenso wie die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, in welchen sie existieren. Das bedeutet, dass ein Subjekt seinen Subjektstatus stets erhalten und verteidigen muss, indem es ihn durch ständige performative Akte untermauert. Für Butler findet in diesem Sinne keine originäre oder gründende Gewalt statt, die das Subjekt in einem einzigen, abgeschlossenen Vorgang bildet, sondern die Subjektconstitution ist ein sich ständig wiederholender Prozess (vgl. Butler 2007: 182).

Diese Gewalt der Normen und Kategorien wird durch die zweite, die „ethische Gewalt“ unterstützt. Sobald Menschen als selbstbestimmte und selbsttransparente Subjekte entworfen werden, die im Kern unabhängig von der Gesellschaft agieren können, so sind sie gezwungen, genau diese Konzeption auch zur Schau zu stellen

320 Butler wählt als Beispiele hierfür die Geschlechternormen, die Menschen in ganz bestimmte Lebensmodelle pressen und inter-, trans- oder homosexuelle Menschen als nicht normal verwerfen. Ein weiteres Beispiel, um dies zu illustrieren, stellt Monika Bittl These über die Norm der „Fürsorgeoptimierung“ bei Kindern dar (Bittl 2013): In Bittls Artikel wird die soziale Norm, Kindern einen guten Start ins spätere Leben zu geben, als systematischer Zwang für Eltern beschrieben, viele (auch übertriebene) Aktivitäten zu unternehmen, um ihre Kinder optimal zu fördern.

und völlige Verantwortung für ihr Handeln zu übernehmen. Doch dies ist unmöglich zu bewerkstelligen, weil sich die Subjekte, wie in Kapitel 4.2.4 beschrieben, nicht selbst völlig kennen können und immer schon mit der Gesellschaft verknüpft sind. Sie müssen zwangsläufig an dieser Norm scheitern (vgl. Butler 2003: 55). Die ethische Gewalt ist eine Folgerung aus der Gewalt der Subjektkonstituierung, denn das selbstbestimmte und selbsttransparente Subjekt ist eine normative Kategorie, in die sich Menschen einzuordnen haben, wenn sie anerkannt werden wollen.

Die Gewalten, Menschen in Normen und Kategorien einzuteilen sowie von ihnen Souveränität und Selbstidentität zu verlangen, zieht eine dritte Art der Gewalt nach sich: Die direkte physische Gewalt. Die Gewaltbegriffe Butlers stehen in einem engen Zusammenhang: Wo Normen Menschenbilder durchsetzen, die manche Menschen entmenslichen, besteht die große Gefahr, dass physische Gewalt entsteht.³²¹ Diese Gewalt überbringt „in einem gewissen Sinne die Botschaft der Dehumanisierung [...], die in der Kultur bereits wirksam ist“ (Butler 2009a: 46). Gewalt, die aus dem Begehren resultiert, bestimmte Normen als das einzig „natürliche“ zu begreifen, wendet sich insbesondere gegen Menschen, die nicht nur andere Meinungen vertreten, sondern die sogar mit ihrer Körperlichkeit den Normen widersprechen. Sie stellen ein lebendes Gegenbeispiel dar, dass das als „natürlich“ Angenommene nicht tatsächlich das einzig Natürliche ist. Lebensformen, die sich nicht in die normierten Schemata einordnen lassen, fallen auch aus den Normen heraus, die dieses Leben als wertvoll und schützenswert erachten. Ein Leben ist jedoch nur lebbar, wenn ihm ein gewisser Schutz vor körperlicher Gewalt zukommt.

„Die Konzeption von Politik, die hier zum Tragen kommt, ist wesentlich an der Frage nach dem Überleben interessiert, daran, wie eine Welt geschaffen werden kann, in der diejenigen, die ihre Geschlechtsidentität und ihr Begehren nicht als normenkonform verstehen, nicht nur ohne Gewaltandrohung der Außenwelt leben und gedeihen können, sondern auch ohne das allgegenwärtige Gefühl ihrer eigenen Unwirklichkeit, das zum Suizid oder zu einem suizidalen Leben führen kann.“ (ebd.: 347)

Bei der Rezeption sorgt vor allem die zuerst erläuterte Gewalt der Subjektkonstituierung für Missverständnisse, da sie als ontologische Gewalt gelesen wird. So interpretiert Catherine Mills die Wirkungen der Normen – dass Normen bestimmen, wer überhaupt als Subjekt gilt, dass sie immer mit Ausschlüssen arbeiten und dass wir die Welt auf eine bestimmte Weise wahrnehmen – als inhärent gewaltsam. „The

321 Butler zieht daher einen engen Zusammenhang zwischen der Berichterstattung über Kriege und der in Kriegen verübten Gewalt. Die Bilder und die Reportagen, die über den Krieg und deren Kriegsparteien veröffentlicht werden, bestimmen maßgeblich mit, wer als menschlich angesehen wird und über wessen Tod getrauert werden darf, und wer nicht (vgl. Butler 2009c: 36).

reality-conferring capacity of the norm means that the norm makes the world in its own image, in a repeated act of constitutive violence that is itself inseparable from the inauguration and reality of the norm as norm.“ (Mills 2007: 140f., vgl. Meißner 2010: 68) Gewalt ist für Mills eine zentrale Eigenschaft der butlerschen Normen und bekommt dadurch einen ontologischen Status. Allerdings könne Butler damit nicht mehr an einer gewaltlosen Ethik festhalten, denn Subjekte, die selbst in Normen und demzufolge in Gewalt gründeten, könnten keine ethischen, das heißt gewaltlosen Subjekte werden.

Butler weist diese Lesart zurück. Sie bejaht zwar Mills Ausführungen in dem Sinne, dass in der Tat Subjekte nicht gewaltlos gedacht werden können, da sie stets in Gewalt verstrickt sind. Diese Verstrickung ergibt sich aus der Subjektkonstituierung. Subjekte werden bei ihrer Entwicklung immer wieder durch Gewalt geprägt, da die subjektbildenden Normen mit Gewalt einhergehen. Die Subjekte sind durch gewisse Normen der Gewalt ausgesetzt und diese Erfahrung kann in ihnen gewalttätige Emotionen wie Zorn oder Aggressionen hervorrufen. Sobald die Subjekte diese Normen durch ihr performatives Verhalten weitertragen, üben sie ihrerseits Gewalt aus. Diese Voraussetzung, dass Subjekte durch Gewalt geformt sind, Gewalt kennen und sie auch für ihr eigenes Handeln als Lösungsstrategie vermittelt bekommen, widerspricht für Butler allerdings nicht einer Ethik der Gewaltlosigkeit. Vielmehr bildet die Verstrickung in Gewalt eine Voraussetzung für Butlers Ethik.

Für Butler entsteht aus der Verstrickung in Gewalt eine Verantwortung des Subjekts. Einerseits können Subjekte nicht völlig frei agieren und sich daher nicht der Prägung durch formierende, gewaltsame Normen entsagen. Sie müssen sich eingestehen, selbst in eine Geschichte der Gewalt verwoben zu sein. Andererseits sind sie durch diese Normen nicht determiniert. Für Butler schließt die Subjektwerdung mit ein, dass ein Subjekt sich von seiner konstituierenden Gewalt abwenden kann. Es sollte „immer noch möglich sein zu sagen, dass es zwischen der Gewalt, die uns formt, und der Gewalt, mit der wir nach unserer Formung unser Dasein führen, zu einem entscheidenden Bruch kommen kann“ (Butler 2010: 155). Möglich wird dieser Bruch dadurch, dass die Bildung des Subjekts kein einmaliger oder abgeschlossener Vorgang ist, sondern sich performativ abspielt. Das heißt, dass das Subjekt eine Norm immer wieder vollziehen muss. Es ergeben sich dabei fortlaufend Gelegenheiten diese Norm und die damit einhergehende Gewalt zu bestätigen, sie abzulehnen oder sich von den gewaltsamen Ergebnissen der Norm zu distanzieren. Überdies wendet Butler ein, dass die Gewalt, die das Subjekt bei der Performanz der Normen anwendet, nicht dieselbe sein muss, die bei der Bildung dieses Subjekts wirksam wurde. Das Subjekt ist nicht im Vornhinein zur Gewaltausübung bestimmt, sondern es hat durch die Performativität begrenzte Handlungsspielräume, gewaltlos zu agieren. „In Gewalt verstrickt sein bedeutet, dass dieser Kampf [um Gewaltlosigkeit, Anm. der Verf.], auch wenn er heftig, schwierig, hinderlich, ungleichmäßig und notwendig ist, keinen Determinismus darstellt.“ (ebd.: 158) Die

Verantwortung des Subjekts besteht darin, bei der performierenden Wiederholung von Normen nicht zwangsweise Gewalt weiter zu tragen, sondern aktiv darum zu ringen, von den gewaltsamen Normen und der Gewaltausübung abzuweichen.

„Es geht nicht darum, die eigenen Entstehungsbedingungen auszulöschen, sondern nur darum, Verantwortung für ein Leben zu übernehmen, das sich gegen die determinierende Macht dieser Bedingungen zur Wehr setzt, oder das, anders ausgedrückt, Nutzen aus der Iterabilität der eigenen Entstehungsgeschichte zugrunde liegenden Normen zieht und sich damit deren Fragilität und Transformierbarkeit zunutze macht.“ (ebd.: 158)

Butler macht deutlich, dass die Subjekte nicht zum Weitertragen von Gewalt gezwungen sind. Diese Hoffnung, trotz der eigenen Prägung durch Gewalt im eigenen Handeln auf gewaltlose Alternativen zurückgreifen zu können, stellt eine wichtige Grundlage für ihre Ethik dar. Doch das Ringen um Gewaltlosigkeit bezieht sich nicht nur auf die individuellen Handlungen eines Subjekts allein. Es ist nicht zu denken ohne die Verbindung zu Anderen. „Die ethische Frage der Gewaltausübung entsteht erst überhaupt im Bezug auf das ‚Du‘, das potentiell Objekt der Verletzung durch mich ist.“ (ebd.: 167) Subjekte sind nicht autonom, denn die Normen, die das Subjekt prägen, sind innerhalb sozialer Diskurse gewachsen und verknüpfen das Subjekt mit der Gesellschaft. Jeder Mensch ist sowohl verletzlich als auch gefährdet und braucht für sein Überleben und Wohlergehen den Schutz und die Unterstützung anderer. Diese Verwobenheit mit der Gesellschaft bildet Butlers zweite wichtige Grundlage für ihren Appell für einen Anspruch auf Gewaltlosigkeit.

Butler stellt den Anspruch auf Gewaltlosigkeit nicht als Prinzip oder als universelle Regel dar. Sie legt keine Rechtfertigung vor, einen solchen Anspruch allgemeingültig zu untermauern. Butler genügt es festzustellen, dass aufgrund der Gefährdung, in der sich alle befinden, der Appell für Gewaltlosigkeit von den Individuen an diejenigen gerichtet wird, die sie potentiell gefährden. An jede_n wird durch die Menschen seines_ihres näheren oder weiteren Umfelds der Anspruch gestellt, sie gewaltfrei zu behandeln:

„Wenn Gewaltlosigkeit hier in Erscheinung treten kann, dann [...] ausgehend von der Einsicht in die Möglichkeit eigener Gewalttätigkeit in Bezug auf jene Leben, an die man selbst gebunden ist einschließlich derjenigen, die man sich nicht ausgesucht hat und die man nicht einmal kennt und deren Bezug zu mir somit jeglicher Vertragsvereinbarung vorhergeht. *Diese Anderen stellen einen Anspruch an mich* – aber unter welchen Bedingungen kann ich diesen Anspruch wahrnehmen und ihm gerecht werden? [Herv.d.d.Verf.]“ (ebd.: 165)

Butler sieht Vorteile darin, aus der Gewaltlosigkeit nicht ein moralisches Gesetz zu machen. Im Gegensatz zu einem moralischen Gesetz negiert eine Verantwortung basierend auf den Ansprüchen der Anderen nicht die Gewalt und Aggressionen, die

Subjekte in sich tragen, und sie verleugnet auch nicht die Möglichkeiten zur Gewalt, die in sozialen Beziehungen aufscheinen. Sie erfordert vielmehr „ein moralisches Ringen mit dem Gedanken der Gewaltlosigkeit [...], ein Ringen inmitten der Konfrontation mit sozialer Gewalt und mit der eigenen Aggression (die sich überdies wechselseitig beeinflussen)“ (ebd.: 159). Dieses Ringen ist den Anderen zugewandt, denn es findet statt, um die allgegenwärtige Gefährdung der Anderen zu minimieren und sie vor Gewalt zu bewahren.

Butler will in ihrer Arbeit vor allem die Bedingungen herausarbeiten, die nötig sind um einen Appell zur Gewaltlosigkeit zur Kenntnis nehmen zu können. Eine erste Bedingung sieht sie in den Individuen selbst. Diese müssen sich bewusst machen, dass sie in vielfältige soziale Beziehungen und Bindungen verwoben sind. Nicht nur werden sie selbst durch gewaltsame Normen oder Handlungen innerhalb dieser Beziehungen verletzt, sondern auch sie üben Gewalt auf Andere aus. Nur das Eingeständnis, dass man verwoben ist, dass man potentiell einer Verletzbarkeit ausgesetzt ist und dass man selbst Gewalt anwendet, ermöglicht die Übernahme von Verantwortung für die eigenen Taten (vgl. Butler 2014: 62).

Die Voraussetzung, dass der Appell zur Gewaltlosigkeit von einem Individuum gehört werden kann, liegt allerdings nicht nur in der persönlichen Verantwortung allein, sondern auch in den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. Butlers zweite Bedingung ist, dass die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen es ermöglichen müssen, dass Menschen die Appelle auf Gewaltlosigkeit überhaupt wahrnehmen können, vor allem dadurch, dass sie das Gegenüber als solches begreifen lernen. „Gibt es aber kein ‚Du‘, oder ist das ‚Du‘ nicht zu hören und nicht zu sehen, dann kommt auch kein ethischer Bezug zustande.“ (Butler 2010: 167) Die politischen und sozialen Diskurse, die das Wissen und die Wahrnehmung der Menschen prägen, haben entscheidenden Einfluss darauf, welche Individuen als solche angesehen werden, die einen Anspruch auf Gewaltlosigkeit haben. Diese Diskurse vermitteln die Anderen als Menschen beziehungsweise als Subjekte, und sie erst geben den Anderen die Chance, ihre Stimme erheben zu können und mit ihren Ansprüchen auf Leben gehört zu werden.

Butler konstatiert, dass diese Diskurse in unserer westlichen Gesellschaft bislang einen „schematischen und unreflektierten Inegalitarismus“ (ebd.: 166) beinhalten, der die Prekarität der einzelnen Menschen höchst unterschiedlich verteilt. Der Grund dafür ist, dass das Konzept der Gewaltlosigkeit bislang mit bestimmten Gruppen verknüpft wird. „Die Vorschrift der Gewaltlosigkeit setzt immer voraus, dass es eine Gruppe von Wesen gibt, in Bezug zu denen Gewaltlosigkeit angebracht ist.“ (ebd.: 166) Es wird durch die gesellschaftlichen Diskurse geprägt, welche Gruppen jemand als schützenswert betrachtet und wer von diesem Schutz vor Gewalt ausgenommen wird: In liberalen Diskursen fällt der Schutz der Gruppe der Menschen zu (abgegrenzt beispielsweise von Tieren) oder in nationalstaatlichen Diskursen den Staatsbürger_innen, die zum Beispiel bei Unruhen kostenaufwendig

auch aus anderen Staaten evakuiert werden (abgegrenzt von Bürger_innen anderer Staaten). Für Butler ist eminent wichtig, dass diejenigen Diskurse verändert werden müssen, die Kategorien aufstellen, die das eine Leben als lebens- und betrauernswert darstellen und ein anderes nicht. Diskurse, die Ungleichheit vertreten, bilden einen Nährboden für Gewalt. Zum einen verhindern sie, dass manche Gruppen von Menschen als Menschen begriffen werden und lassen damit Gewalt gegen diese zu. Zum anderen negieren sie, dass bestimmte Menschen angreifbar oder verletzlich sind und übertragen in Folge deren Verletzlichkeit auf andere. „Gewaltlosigkeit leitet sich vom Verständnis der Gleichheit inmitten der Gefährdung her.“ (ebd.: 167) Erst wenn die ungleiche Behandlung nicht mehr durch Diskurse gestützt wird, sondern ein Bewusstsein dafür entsteht, dass die Gefährdung alle gleichermaßen betrifft, wird der Anspruch auf Gewaltlosigkeit hörbar.

4.2.7 Radikale Demokratie als Ergebnis eines Ausschlussverfahrens

Die hier vorgestellten normativen Grundsätze Butlers ziehen sich von Anfang an durch ihr Werk. In ihren frühen Schriften können ihre Normen eher implizit herausgelesen werden und es finden sich für diese auch keine direkten Begründungen. Ethischen Fragestellungen wendet sich Butler erst in ihren späteren Schriften explizit zu.³²² In Butlers Werk findet sich keine stringente Begründung, wieso sie gerade die radikale Demokratie als Regierungsform präferiert. Ihre Entscheidung für die Demokratie ist anhand ihrer normativen Grundsätze dennoch nachvollziehbar. Werden die Normen Butlers als Maßstab auf Staats- und Gesellschaftsformen übertragen (was sie selbst allerdings nicht unternimmt), so sortieren sich von der radikalen Demokratie abgesehen alle bekannten Modelle aus: Gesellschaftsformen, die auf letzten Wahrheiten beruhen, missachten die Norm der Kritik. Darunter fallen alle Modelle, die Herrschaft auf gottgegebene oder „natürliche“ Talente beziehungsweise Einsichten von bestimmten Personen oder Gruppen gründen (Monarchien, Aristokratien, Führerdiktaturen, Faschismus, theokratische Systeme). Ebenso dis-

322 Wurde Butler nach „Gender Trouble“ (Butler 1990) somit eher eine antihumanistische und relativistische Position zugeschrieben, so führt ihre jetzige Beschäftigung mit Ethik zu dem erstaunlichen Urteil Roedigs, Butler sei langweilig, „gezähmt“, weder aufregend noch spannend: „Es flirrt verdeckt ein ungewohnt christlicher Unterton durch Butlers Ausführungen. Hat sie, die Nietzscheanerin, vergessen, dass gerade moralisches Scheitern der Grundsatz ist, auf dem das Christentum sein ambivalentes Verständnis für die menschliche Fehlbarkeit, seine ganze Ökonomie der Schuld und Vergebung aufbaut? Auch der Aufruf zur Gewaltlosigkeit klingt nach Bibelzitat und caritativen Zirkeln.“ (Roedig 2003)

qualifizieren sich jene Staatsformen, die eine teleologische, „rationale“ Entwicklung der Menschheitsgeschichte propagieren (Marxismus). Alle Systeme, die für Kritik nicht offen sind und festgeschriebene Normen oder Anschauungen vertreten, verkennen, dass Erkenntnis auf Kontingenz und Machtprozessen beruht. Nur durch starken Machteinsatz können kritische Stimmen unterdrückt werden.

Die Ausschlüsse und Unterdrückung dieser Systeme verletzen zudem Butlers Norm der Inklusivität. Diese Norm fordert, dass möglichst viele Bevölkerungsgruppen Zugang zu politischen Rechten und zu politischer Teilhabe erlangen. Damit fallen Staatsformen heraus, die auf Legitimationskonstruktionen verzichten und die Teilhabe an politischen Prozessen durch Machteinsatz verhindern (Oligarchien, Diktaturen). Doch auch liberale, nationalstaatliche Gesellschaften begeben sich in die Gefahr, ihre eigenen Ausschlüsse zu wenig zu reflektieren oder diese sogar positiv zu konnotieren. Zum einen setzen sie im demokratischen Prozess oftmals bestehende (Gruppen-)Identitäten voraus, ohne den daraus Ausgeschlossenen ausreichende Möglichkeiten einzuräumen, dennoch am politischen Prozess teilzunehmen (Bürgerrechte versus Menschenrechte). Von Butlers Standpunkt aus ist davon auszugehen, dass sie alle demokratischen Theorien als defizitär ansieht, die für den demokratischen Prozess feste Identitäten und reine Repräsentation voraussetzen (repräsentative Demokratie, ökonomisches Modell der Demokratie, Elitenmodell der Demokratie, kommunitarische Demokratie). Zum anderen wollen prozedurale Demokratiemodelle zwar die Inhalte offen lassen – übersehen dabei aber, dass sie mit ihren Prozeduren einen Konsens erreichen wollen, der sich eben nicht über die dabei produzierten Ausgrenzungen bewusst ist (vgl. Butler/Laclau 1998: 243).

Mit beiden Normen einher geht die Norm der Offenheit für Veränderungen. Eine Kritik ohne Folgen kann nicht als nachhaltige und wirkungsvolle Kritik bezeichnet werden. Wer Ausgeschlossenes wieder integrieren will, muss fähig sein, die eigenen politischen Entscheidungen revidieren zu lassen, und sich offen zeigen für das ausgeschlossene Andere. Die Demokratie mit ihren regelmäßigen Wahlen erlaubt eine Revision und Überprüfung der bereits getroffenen Entscheidungen und ist offen für die Überraschung, wie die Ergebnisse der nächsten Wahl ausfallen mögen. Das Konzept der radikalen Demokratie verlangt darüber hinaus, dass auch die Grundlagen auf denen gewählt wird (Wem ist erlaubt wen wann zu wählen?), immer wieder infrage gestellt werden können. Eine politische Einheit, die sich beispielsweise auf eine kaum oder gar nicht zu verändernde Verfassung gründet und die auf dem eigenen Staatsgebiet geborenen Menschen unter diese Ordnung zwingt, kann die Norm der Offenheit für Veränderungen nicht erfüllen.

Die bis hierin getroffenen Ausschlüsse verstärken sich durch die in diesem Kapitel ausgeführte Norm der möglichst weitreichenden Gewaltlosigkeit. Sie schließt sämtliche Staatsformen aus, in denen das Gewaltmonopol in den Händen einer kleinen Minderheit konzentriert ist (Tyrannei der Minderheit). Gleichzeitig muss eine Gesellschaft verworfen werden, in denen die Mehrheit einer Minderheit ein Über-

maß an Gefährdung aufbürdet (Tyrannei der Mehrheit, direktdemokratische Systeme ohne Minderheitenschutz). Für Butler ist die Möglichkeit eines solchen Ungleichgewichts eng mit der Identifizierung verbunden, die es in einem zweiten Schritt ermöglicht eine Gruppe auszugrenzen, zu marginalisieren und damit in eine prekäre Lage zu bringen. Demzufolge muss sie eine pluralistische Gesellschaft anstreben, die auf möglichst vielen Identitätskonzepten aufgebaut ist. Um eine gleichmäßige Verteilung der Gefährdung und damit ein lebbares Leben für möglichst viele Menschen zu erreichen, will Butler dabei nicht auf die Idee des demokratisch kontrollierten Gewaltmonopols verzichten, weshalb Formen der absoluten Bindungslosigkeit (Anarchie) abzulehnen sind.

Diese Ausschlüsse führen Butler zurück zur Demokratie. Doch dabei geht es ihr nicht um konkrete Institutionen oder um bestimmte Prozeduren. Sie verbindet ihren Entwurf einer radikalen Demokratie mit einer Haltung beziehungsweise einer Entscheidung, wie Menschen miteinander leben wollen. Institutionen sind Manifestationen dieser Haltung. In diesem Sinne entwirft Butler Vorschläge, wie ein Modell demokratischer Staatsbürger_innen aussehen könnte, das die poststrukturalistischen Grundsätze mit ethischen Vorannahmen zusammenbringt. Doch ehe ihre Vorstellungen und Impulse diskutiert werden (Kapitel 5.3), muss auf Laclau und Mouffe eingegangen werden, deren Überlegungen zur radikalen Demokratie Butler stark beeinflussten.

4.3 LACLAU UND MOUFFES *PHRONESIS*

Die Grundannahme von Laclau und Mouffe ähnelt der von Derrida und Butler: Der Gedanke, die Demokratie mittels rationaler Gründe ableiten zu können, ist eine Illusion. „[...] has not our critique of essentialism eliminated any possible basis for preferring one type of politics to another? [...] If it is a question of a foundation that enables us to decide with apodictic certainty that one type of society is better than another, the answer is no, there cannot be such a foundation.“ (Laclau/Mouffe 1987: 102) Sie wollen kein Theoriegebäude konzipieren, in dem sie von einer Erkenntnistheorie zu einer politischen Theorie gelangen und darauf eine unabwendbare Argumentation für die Staats- und Gesellschaftsform der Demokratie aufbauen (vgl. Laclau 1990a: 191; Smith 1998: 60). Es gibt für sie keine zwingende Logik für Demokratie, denn jeder Versuch, Demokratie als notwendig zu begründen, läuft auf das Mitwirken an einer Hegemonie hinaus, die mit Verweisen auf Essentialismen eine geschlossene Gesellschaft konstruieren will. Eine solche Hegemonie könnte ihren Anspruch nur dann verfestigen, wenn sie verbirgt, auf welchen kontingenten Annahmen sie gründet und welche Brüche sich in ihrem Inneren befinden. Dies kritisieren Laclau und Mouffe an anderen Theorien: Marxistische Theorien glauben

die natürlichen Gesetzmäßigkeiten von Wirtschaft und Gesellschaft zu erkennen und die liberale Demokratie gründet eine Hegemonie der Rationalität. Mit ihrer poststrukturalistischen Theorie wollen Laclau und Mouffe hingegen die eigene Grundlosigkeit und die Existenz von Lücken anerkennen.

Anstatt jedoch wegen der Unbegründbarkeit in Zweifel zu verfallen, gehen sie einen anderen Weg: Sie verneinen, dass sie eine letzte Gewissheit brauchen, ja, sie empfinden eine solche als schädlich für Politik und Demokratie. Das Fehlen letzter Gewissheiten bietet für sie im Gegenteil Freiheit: Die Freiheit, durch Politik die Gesellschaft so zu gestalten, wie sie als erstrebenswert erscheint, ohne durch „Wahrheiten“ auf einen bestimmten Weg festgelegt zu sein. „Humankind, having always bowed to external forces – God, Nature, the necessary laws of History – can now, at the threshold of postmodernity consider itself for the first time the creator and constructor of its own history.“ (Laclau 1989: 79f., vgl. Auer 2008: 254f.; Rüdiger 1996: 227)

Um die Demokratie zu wählen, reicht es ihnen, dass sie eine *politische Entscheidung* treffen. Diese Entscheidung mag kontingent und vielleicht auch nur in genau dieser Gesellschaft und zu dieser Zeit richtig sein, doch nach Laclaus und Mouffes Theorie kann nie mehr als das erwartet werden. Sie sehen die Unbegründbarkeit von Demokratie sogar als wichtige Voraussetzung für Demokratie an, denn politische Systeme, die von einer letzten Wahrheit abgeleitet sind, haben für Laclau und Mouffe den Charakter von totalitären Systemen, die sich als alternativlos präsentieren (vgl. Laclau 1990a: 192). Ein letzter Grund für die Demokratie würde verhindern, eine wirkliche pluralistische und demokratische Gesellschaft erlangen zu können.

Politische Entscheidungen werden innerhalb bestehender Diskurse getroffen und diese stellen damit die Grundlagen dar, auf deren Basis eine Entscheidung durchgeführt werden kann. Daher muss für Laclau und Mouffe niemand in Nihilismus oder Relativismus verfallen: Es ist immer möglich, zwischen den verschiedenen denkbaren Alternativen die beste auszuwählen. „But if, on the contrary, it is shown that there is no ultimate rational foundation of the social, what follows is not a total arbitrariness, but the weakened rationality inherent in an argumentative structure grounded on the *verisimilitude* of its conclusions – in what Aristotle called *phronesis*. [Herv.i.O.]“ (Laclau 1990a: 194, vgl. Laclau/Mouffe 1987: 102) Laclau und Mouffe suchen nicht nach einer unveränderlichen und überzeitlichen Wahrheit, der aristotelischen *sophia*, sondern Politik soll durch die *phronesis* praktische Vernunft zeigen, indem sie das Gegebene vergleicht und darin situationsangemessen die beste Wahl findet. „This ‚ethical knowledge‘, distinct from knowledge to the sciences (*episteme*), is dependent on the ethos, the cultural and historical conditions current in the community, and implies a renunciation of all pretence to universality.“ (Mouffe 1993a: 14) Demokratie empfiehlt sich nach dieser Sichtweise durch

verschiedene Vorteile, die sie momentan (aber dadurch nicht automatisch für alle Zeiten) zur bevorzugten Lösung erheben.

Laclau und Mouffes Begründung für die Demokratie ist mehr ein politisches denn ein wissenschaftliches Projekt. Für sie wird die radikale und pluralistische Demokratie dadurch nicht abgewertet, sondern bestärkt. Sie sehen eine Aufwertung darin, dass sie ihre Theorie nicht durch den Verweis auf Essentialismen immunisieren und Taktiken der Hegemonisierung anwenden, sondern offen die eigene Grundlosigkeit und die eigenen politischen Verbundenheiten aufzeigen.³²³ Nur wenn Demokratie Kontingenz zugrunde liegt und sie nicht eine Gesellschaftsform ist, die die Gesellschaft zwangsweise einnehmen muss, ist wahrer Pluralismus gegeben. Eine einzelne Begründung für die Demokratie, beispielsweise durch Rationalität, würde Diskussionen an dem vorherrschenden Demokratiemodell unterbinden und Pluralismus verhindern (vgl. Kapitel 3.2). „Hence, while the radical democratic imaginary presupposes openness and pluralism and processes of argumentation which never lead to an ultimate foundation, totalitarian societies are constituted through their claim to master the foundation.“ (Laclau/Mouffe 1987: 105f.)

Die Vorbedingung für *phronesis* ist, dass ein Rückgriff auf die vorherrschenden Diskurse vollzogen wird, also innerhalb der Denktraditionen und Informationen, die zur Verfügung stehen, die beste Wahl getroffen wird. Der *phronesis* liegt damit derselbe Gedanke zugrunde, den Laclau und Mouffe auch in ihrer Erkenntnis- und Diskurstheorie vertreten: Nur innerhalb der Diskurse und basierend auf ihren Knotenpunkten können neue Artikulationen, das heißt neues Wissen, generiert werden. Selbst wenn kein letzter Maßstab gefunden werden kann, so heißt dies doch nicht, dass Aussagen nicht bewertet werden können. Da jeder Mensch sich in mehreren Diskursen bewegt, können Diskurse aus der Warte anderer Diskurse beziehungsweise auf der Grundlage gemeinsam geteilter Werte beurteilt werden (vgl. Howarth 1998: 290; Mouffe 1993a: 15; Mouffe 2008: 71). Bei der Begründung der Demokratie ist dies nicht anders. Wer Demokratie verteidigen will, kann das nur im Rahmen bestehender Diskurse tun.

323 Es kann Laclau und Mouffe allerdings zum Vorwurf gemacht werden, dass ihre Offenheit nicht so deutlich ist, wie sie sein könnte. So wird nicht eigens aufgeführt, bei welchen Diskursen sie sich für die radikale Demokratie bedienen. Die Normen und Werte, auf die Laclau und Mouffe zugreifen, fließen an vielen Stellen eher implizit – zum Beispiel durch die Methoden der Dekonstruktion und der Genealogie – in ihre Theorie ein (vgl. Geras 1987: 43). Bei der Dekonstruktion werden nämlich starke Kritiken an bestimmten Theorien geübt, aber es werden dort auch bestimmte als positiv empfundene Kernthesen behalten und für die eigenen Thesen radikalisiert. „After all, Derrida maintains that the deconstructor is always forced to borrow the syntactic and lexical resources of the deconstructed [...]“ (Wenman 2003: 591).

4.3.1 Demokratische Diskurse und ihre Normen

Es lassen sich vier Hauptdiskurse und deren Normen ausmachen, denen Laclau und Mouffe verhaftet sind: Dem konsequenten Antiessentialismus des Poststrukturalismus und dem damit verbundenen Moment der Kritik und Aufklärung der Moderne, dem Ideal der Gleichheit der Moderne, dem Kampf gegen Unterdrückung aus Marxismus und Sozialismus sowie dem Freiheitsgedanken des Liberalismus. Die Normen aus diesen Diskursen wollen Laclau und Mouffe für eine beste, das heißt „plausible“ Gesellschaftsform beherzigen und umsetzen.

Es mag vermutet werden, dass die Integration von Normen Laclaus und Mouffes konsequenter Ablehnung von Essentialismen widerspricht. Doch Normen sind Produkte aus historisch gewachsenen Diskursen und damit kontingent. Sie können nicht aus einer Erkenntnistheorie abgeleitet werden (Laclau 1999: 138f.). Normen werden von Laclau und Mouffe als Produkte politischer Entscheidungen angesehen und nicht als überzeitliche Werte. Auch bei den Normen lassen Laclau und Mouffe die *phronesis* walten: Sie entscheiden sich bewusst für bestimmte Werte, die sie innerhalb ihrer Diskurse als beste identifizieren. „What we have rejected is the idea that humanist values have the metaphysical status of an essence and that they are, therefore, prior to any concrete history and society. However, this is not to deny their validity; it only means that their validity is constructed by means of particular discursive and argumentative practices.“ (Laclau/Mouffe 1987: 102)

Beide schlagen unterschiedliche Wege ein, um mit Normen in ihren Theorien umzugehen. Mouffe betont das politische Moment aller Normen, denn sobald Normen als Knotenpunkte von Diskursen begriffen werden und nicht als überzeitliche Wahrheiten, stellen sie nichts anderes dar, als politische Entscheidungen. „Sie beinhalten ein Element von Zwang und Gewalt, das nie eliminiert werden kann und nicht durch die Sprache von Ethik und Moral alleine erfassbar ist.“ (Mouffe 2008: 125f.) Mouffe trennt damit die praktischen Normen, die sie als politische Konstrukte versteht, von den überzeitlichen Normen, wie sie in moralischen und ethischen Diskursen oftmals entworfen werden. Die Anerkennung, dass Normen in politischen Diskursen entstehen, mündet für Mouffe in einen Wertepluralismus (vgl. Kapitel 5.2.5). Dieser geht über einen reinen Pluralismus ohne den Bezug auf Werte hinaus, denn Mouffe sieht eine strikte neutrale Haltung einer Theorie oder eines Staates als kontraproduktiv für das gesellschaftliche Zusammenleben an. Zwar bietet ein neutraler Staat große Freiheiten für seine Bürger_innen, so dass jede_r nach den eigenen Vorstellungen des Guten leben kann. Insofern sind die Versuche der klassischen liberalen Theorien, nur neutrale Prinzipien für die Politik und die Ordnung der Gesellschaft aufzustellen, im Sinne der Essentialismuskritik zu begrüßen. Aber eine solche Haltung übersieht, dass Normen für das Zusammenleben und die Ausübung dieser neutralen Regeln benötigt werden und dass es auch Praktiken und

Anleitungen geben muss, wie diese zu interpretieren sind (vgl. Kapitel 3.7). Moral und Ethik sollen für Mouffe nicht wie in liberalen Theorien als Privatsache gehandelt und aus dem Öffentlichen verbannt werden. Mouffe präferiert, dass eine Gemeinschaft grundlegende Normen als gemeinsame Werte kürt, aber dass die Interpretation und Auslegung dieser Werte offen bleibt. Die Normen der Gemeinschaft werden nicht als Dogmen außerhalb der Politik begriffen, sondern als wichtige leere Signifikanten, über die eine stetige politische Auseinandersetzung geführt wird. Indem die Werte der Gemeinschaft in der politischen Arena verhandelt werden, bleiben die Inhalte dieser Normen wandelbar und können an die jeweiligen Bedürfnisse der Bürger_innen angepasst werden. Gleichzeitig bieten sie genügend Möglichkeiten zur Identifikation, so dass die Bürger_innen leidenschaftlich für sie eintreten und sie verteidigen (vgl. Kapitel 5.2.5).

Laclaus Umgang mit Normen kann an seiner Diskussion über die Problematik zwischen Universalismus und Partikularismus herausgelesen werden. Normen begreift Laclau als Universalismen der Diskurse. Zwar zeigt er auf, dass sich ein Universalismus nie auf ein sicheres Fundament stellen kann und „nichts anderes ist als das zu einem bestimmten Zeitpunkt dominant gewordenes Partikulares“ (Laclau 2002b: 52). Aber, so macht Laclau deutlich, Universalismen sind im Politischen notwendig. Es braucht Universalismen, um die widerstreitenden Interessen partikularer Gruppen zu regulieren und damit sich partikulare Gruppenidentitäten im Kontext des Universellen bilden können (ebd.: 53ff.). „Das Universelle entspringt dem Partikularen. Nicht als irgendein Prinzip, das dem Partikularen zugrundeliegt und es erklärt, sondern als unvollständiger Horizont, der eine dislozierte partikulare Identität näht.“ (ebd.: 55) Nur durch Universalismen können politische Forderungen gestellt und durchgesetzt werden. Jede partikulare Gruppe braucht den Rückbezug auf universale Normen, um ihre Interessen im Politischen formulieren zu können – zum einen weil sich Rechte für Gruppen auf universale Forderungen beziehen und zum anderen, weil Partikularinteressen sich stets auf den Kontext des Universalen beziehen, von dem sie sich abgrenzen. Wenn muslimische Frauen beispielsweise in Deutschland das Recht beanspruchen, einen Schleier tragen zu dürfen, so wird dies nicht nur mit partikularen Argumenten („der Koran schreibt dies vor“), sondern mit universellen Rechten (Religionsfreiheit, Freiheit der Kleiderwahl) untermauert.

Später führt Laclau eine Unterscheidung zwischen „dem Ethischen“ und den (vielfältigen) „normativen Ordnungen“ bzw. der Moral ein (vgl. Laclau 2014: 127ff.). Letztere kennzeichnen für ihn reale und gelebte Umsetzungen von ethischen Prinzipien. Das Ethische hingegen findet er in leeren Signifikanten wie der Gerechtigkeit, dem Guten oder der Gleichheit. Auch hier bezieht er sich auf das Partikulare und Universelle, denn normative Ordnungen sind immer partikulare Ausformungen eines Universalen. Die besondere Beziehung zwischen dem Ethischen und den normativen Ordnungen ist gekennzeichnet durch Mangel und Fülle: Konkrete normative Ordnungen müssen immer damit kämpfen, dass sie nie ganz an

die vermutete Fülle³²⁴ des ethischen Ideals heranreichen, da es verschiedene Weisen gibt, einen ethischen Wert zu leben und sie nur eine davon sind. Eine partikuläre normative Ordnung repräsentiert daher nicht nur eine ethische Norm, sondern zugleich auch immer den Mangel,³²⁵ dass diese Norm nicht in Gänze gelebt wird. Es verweist auf die abwesende Fülle des Ethischen, dessen Inhalt sich als gespalten darstellt: „[...] the content of the ought [...] is on the one hand a particular normative content while, on the other, this content functions as the representative or incarnation of the absent fullness. It is not the particularity of the content that is, per se, ethical, but that content in so far as it assumes the representation of a fullness that is incommensurable with it.“ (ebd.: 129) Für Laclau ist es unmöglich, aus den ethischen leeren Signifikanten die einen richtigen normativen Ordnungen zu deduzieren. Dennoch kann auf die leeren Signifikanten nicht verzichtet werden, müssen sich doch die normativen Ordnungen auf sie als Universalismen beziehen.³²⁶

Für Laclau bedeuten seine Ausführungen, dass sich aus seiner Diskurstheorie keine Normen ableiten lassen.³²⁷ Er will Normen nicht aus seiner Theorie verbannen, sie aber auch nicht fälschlicherweise erheben, indem er ihnen ein sicheres Fundament zuschreibt, das sie nicht haben: „Die universalen Werte der Aufklärung müssen zum Beispiel nicht aufgegeben werden, sondern sollten stattdessen als pragmatische soziale Konstruktion und nicht als Ausdruck einer notwendigen Vernunftanforderung dargestellt werden.“ (Laclau 2002b: 149) Nur wenn sie als etwas angesehen werden, das auch verloren gehen kann, wird sich ein Bewusstsein ausbilden, dass die Werte bewahrt werden müssen und um sie gekämpft werden muss (Laclau/Mouffe 1987: 102).

324 Leere Signifikanten beinhalten so viele Äquivalenzketten, dass sie gleichzeitig eine inhaltliche Fülle als auch Leere aufweisen, weil sie auf so viele Inhalte verweisen, dass sie letztlich nichts mehr aussagen (vgl. Kapitel 2.3.5).

325 Dies soll wohl an das Subjekt als Mangel der Struktur erinnern (vgl. Kapitel 2.3.9).

326 Dieses Konzept Laclaus erinnert stark an Derridas Ausführungen zum Recht als Versuch, Gerechtigkeit umzusetzen, und Gerechtigkeit als Idee (vgl. Kapitel 4.1.4). Es kann vermutet werden, dass sich Laclau von Derrida inspirieren ließ.

327 Vgl. Laclau 2002b: 118-120. In diesem Artikel kritisiert Laclau Autor_innen wie Simon Critchley, die in der Diskurstheorie und in Derridas Dekonstruktion ethische und normative Komponenten sehen und aus der Dekonstruktion eine Ethik ableiten wollen (vgl. Critchley 1998: 199f; Critchley 2004). Laclau empfindet die vorgenommenen Ableitungen nicht nur als falsch, sondern auch widersprüchlich zu den Aussagen der Dekonstruktion. Vgl. hierzu auch die Zusammenfassung von Hebekus/Völker (2012: 54f.), die allerdings fälschlicherweise Laclau als Kritiker Derridas und nicht Critchleys interpretieren.

„Many rationalists will certainly accuse such a political philosophy of opening the way to ‚relativism‘ and ‚nihilism‘ and thus jeopardizing democracy. But the opposite is true because, instead of putting our liberal institutions at risk, the recognition that they do not have an ultimate foundation creates a more favourable terrain for their defence. When we realize that, far from the necessary result of a moral evolution of mankind, liberal democracy is an ensemble of contingent practices, we can understand that it is a conquest that needs to be protected as well as deepened.“ (Mouffe 1993a: 145)

Aus den genannten Diskursen – Poststrukturalismus, Moderne, Sozialismus und Liberalismus – haben sich Laclau und Mouffe für bestimmte Normen als Grundlage entschieden, die im Folgenden dargestellt werden.

4.3.2 Antiessentialismus und Grundlosigkeit

Der Einfluss des poststrukturalistischen Gedankenguts auf Laclaus und Mouffes Demokratietheorie zeigt sich in der Ablehnung einer rationalen Legitimation für die Demokratie. Keine Theorie oder Bedeutung kann aus einer Essenz außerhalb der Diskurse erwachsen, sondern ist immer durch Machtbeziehungen und Geschichtlichkeit geprägt. Eine Hegemonie, die vortäuscht, dass sie auf einer letzten Wahrheit gründet, stellt für Laclau und Mouffe eine besonders geschickte Taktik dar, um die eigene Wirkmächtigkeit im Sozialen zu sichern. Solche Hegemonien beinhalten ein totalitäres Moment: Sobald sie sich selbst als „natürlich“, „rational“ und „wahr“ präsentieren, immunisieren sie sich gegen Kritik und verhindern jegliche Wahlmöglichkeiten oder Veränderungen. Politik ist in solchen Hegemonien kaum mehr durchführbar, da alles Handeln von der Hegemonie abgeleitet wird. Mit der Politik stirbt aber ebenfalls die Freiheit der Menschen. „If the decision is based on a reasoning of an apodictic character it is not a decision at all: a rationality that transcends me has *already* decided for me, and my only role is that of *recognizing* that decision and the consequences that unfold from it. This is why all the forms of radical rationalism are just a step away from totalitarianism. [Herv.i.O.]“ (Laclau 1990a: 194)

Laclau und Mouffe wollen aus ihrer Diskurstheorie nicht die Norm ableiten, dass Hegemonien per se schlecht seien und dass Freiheit und Kritikmöglichkeiten gefördert werden müssen (diese Normen finden sie in anderen Diskursen, nämlich in der Moderne, in Sozialismus und Liberalismus). Es wäre ebenfalls möglich, sich aufgrund der Existenz von Hegemonien für besonders gefestigte Hegemonien und eine provisorische Einigung der Gesellschaft auszusprechen, zum Beispiel im Namen eines Totalitarismus oder eines Rechtspopulismus (Laclau/Mouffe 2000: 210). „Noch einmal: ich sage nicht, daß die Demokratie die manifeste Bestimmung der Dekonstruktion ist. Theoretische und politische Argumente, die von der Dekon-

struktion ausgehen, können sich in *vielen* verschiedenen Richtungen entwickeln. [Herv.i.O.]“ (Laclau 1999: 136) Laclau und Mouffe suchen nach einem Diskurs, in dessen Kernaussagen die Erkenntnisse des Poststrukturalismus anerkannt und umgesetzt werden. Solch ein Diskurs soll nicht weitere essentialistische Aussagen produzieren und auch keine Universalismen vertreten, welche die Gesellschaft zu „schließen“ oder zu „versöhnen“ versuchen. Ebenso müssen die Kernaussagen dieses Diskurses eingestehen, dass innerhalb des Sozialen und der Politik verschiedene Meinungen legitim und erlaubt sind (immerhin kann durch ihrer aller Kontingenz nicht eine Meinung als über den Anderen stehend erklärt werden): Es muss ein pluralistischer Diskurs sein. Das Soziale entsteht in konfliktbeladenen politischen Auseinandersetzungen – diese wollen Laclau und Mouffe gewürdigt wissen.

Die These der Grundlosigkeit ist keine exklusive Entdeckung der Poststrukturalist_innen, wenngleich sie von diesen besonders explizit und radikal vorgetragen wird. Auch der Moderne schreibt Claude Lefort als maßgebliches Charakteristikum zu, dass der Ort der Macht zum „leeren Ort“ wird. Diese Theorie Leforts zur „demokratischen Revolution“ (Lefort 1981) ziehen Laclau und Mouffe als wichtige Referenz für ihre eigene Demokratietheorie heran. Für Lefort fand ein grundlegendes Umdenken der westlichen Gesellschaften im Zuge der Französischen Revolution statt, welche die Konstituierung von Gesellschaft radikal veränderte. Vor der Französischen Revolution konzentrierte sich der Ort der politischen Macht auf den Körper des Königs. Die europäischen Gesellschaften betrachteten sich und ihre hierarchischen Regeln als von Gott gegeben, als „natürlich“ und durch Religion und Tradition legitimiert. Der göttliche Wille wurde vom Herrscher vollzogen, daher symbolisierte der Fürst die Einheit der Gesellschaft. Seine weltliche Autorität wurde weniger als kontingenter politischer Akt angesehen, sondern vielmehr als Ableitung von Gottes Absichten und war damit ohne Alternative.³²⁸

Mit der Hinrichtung des Königs während der Französischen Revolution wurde mit diesem Bild von Objektivität, „natürlicher“ Ordnung und einheitlicher Gesellschaft gebrochen. Die Gesellschaft kann sich von nun an nicht mehr auf eine Essenz außerhalb ihr selbst, zum Beispiel Gott, berufen. Vielmehr muss sie sich in sich selbst gründen sowie ihre eigenen Regeln und Entscheidungen finden: Nur noch die eigene Volkssouveränität dient als Legitimation. Das erzeugt eine radikale Verunsicherung, denn wo vorher der Herrscher als Ausführer der göttlichen Vernunft für Sicherheit und Kontinuität sorgte, so bleibt nun nichts als Kontingenz und Unge-

328 Lefort, Laclau und Mouffe geht es nicht darum, den politischen Alltag der damaligen europäischen Königreiche und Fürstentümer zu beschreiben. Sicherlich wurde in diesen Politik durchaus betrieben, weil die Fürst_innen in der Praxis aufgrund von politischen Beschränkungen durch Ständeversammlungen, Berater_innen oder konkurrierende Adlige usw. selten eine absolutistische Stellung einnehmen konnten. Vielmehr wollen Laclau und Mouffe das symbolische Selbstverständnis dieser Zeit zusammenfassen.

wissheit. Der Gesellschaft fehlt der letzte Grund und nur durch politische Hegemonien kann zumindest zeitweise der Anschein von Objektivität aufgestellt werden. Dabei können alle getroffenen Entscheidungen immer infrage gestellt werden und neu auf die politische Agenda gesetzt werden. Macht wird nach gewissen Regeln nur zeitlich begrenzt übergeben und das Politische muss die letzten Gründe mit machtbasierten Entscheidungen füllen.

Lefort bezeichnet diesen Prozess als demokratische Revolution. Deren Charakteristikum ist, die kontingenten Grundlagen der Gesellschaft aufzuführen und deutlich zu machen, dass im Zentrum der Macht keine objektive Wahrheit oder ein „Gemeinwohl“ steht, sondern dass jegliche Macht nur auf Kontingenz, also „Leere“ gründet. In der demokratischen Revolution sieht Lefort das maßgebliche Merkmal der westlichen Moderne. Hegemonien, wie Laclau und Mouffe sie beschreiben, werden in der Moderne besonders deutlich: Da durch die demokratische Revolution die Notwendigkeit der Selbstgründung offenbar wurde, sind seitdem alle Schließungsversuche angreifbar geworden und erscheinen stets als Versuche von partikularen Strömungen, sich der Allgemeinheit mit universellen Wahrheiten aufzudrängen. „The capacity to think the contingent articulation of collective wills in and through political struggles is indeed a *distinctively modern phenomenon*, which was conditional not only upon the process of secularization but also upon the entry of the masses into political life. [Herv.i.O.]“ (Torfing 1999: 110)

Laclau und Mouffe sehen die demokratische Revolution als Rahmen, der die heutige Politik prägt. Das Bewusstsein, dass jede Gesellschaft in Politik und nicht in naturgegebenen Wahrheiten gründet, ebnete den Weg, um durch politische Akte die Gesellschaft neu denken und dies auch im Handeln umsetzen zu können. Das Denken von Kontingenz und Grundlosigkeit wurde mit der demokratischen Revolution erstmals eingeführt. Indem Laclau und Mouffe diesen Teil der Moderne betonen, trennen sie die Moderne in zwei Aspekte auf: Zum einen in die demokratische Revolution, die ein Bewusstsein von Indetermination schafft, und zum anderen in das Projekt der Aufklärung, das herrschende Traditionen durch rationale und wissenschaftliche Erkenntnisse ersetzte. Laclau und Mouffe erkennen an, dass in einer Übergangszeit dieses Projekt zur „Selbstgründung“ („self-foundation“ beziehungsweise „self-grounding“) wichtig und notwendig war, um alte Machtdiskurse hinterfragen zu können. Im Kern ist hierin allerdings nach wie vor die Determination der Gesellschaft, diesmal durch Rationalität, enthalten. Für die heutige Zeit lehnen sie diesen Part der Moderne daher als kontraproduktiv für die Demokratie ab. Die strikte Rationalität widerspricht dem eigentlichen Projekt der Moderne, dem Bewusstsein von Unbestimmtheit und Kontingenz (vgl. Laclau 1990a: 83; Mouffe 1993a: 11f.; Mouffe 1995b: 259f.).

„Sie sehen mit postmodernen Motiven die Möglichkeit gegeben, die moderne Verbindung zwischen dem demokratischen Potenzial der Aufklärung und deren philosophischen Funda-

mentalismus und Rationalismus – eine Verbindung, die sie sowohl für einen Selbstwiderspruch als auch ein Demokratisierungshindernis halten – aufzulösen. Vernunft kann nicht anstelle traditioneller erster Prinzipien wie dem Göttlichen als metaphysischer Grund gesetzt werden, ohne dabei das eigentliche Charakteristikum nachabsolutistischer Gesellschaften, deren Unbestimmtheit und Offenheit, zu unterminieren. So zeugen rationalistische Geschichtsmodelle und der auf einer essentialistischen Subjektphilosophie basierende universalistische Humanismus wiederum von der Schimäre der Kohärenz und Transparenz des Sozialen und widersprechen dem radikalen gesellschaftlichen Säkularisierungsprozeß seit der Aufklärung.“ (Rüdiger 1996: 142, vgl. Breckman 2004: 82)

Das neu gewonnene Bewusstsein der demokratischen Revolution hat einen weiteren Effekt. Von nun an konnte an allen existierenden Gesellschafts- und Herrschaftsformen radikale Kritik geübt werden. Die Norm, dass Traditionen und vorherrschende Verhältnisse hinterfragt werden sollen, wurde während der demokratischen Revolution im westlichen Denken verankert. „I think that here [in der demokratischen Revolution, Anm.d.Verf.] the decisive step consists in making the very democratic indeterminacy the totalizing horizon of the social, in making the radical absence of foundation the basis for a critique of any form of oppression.“ (Laclau 1990a: 169f.)

4.3.3 Gleichheit als Norm der Moderne

Die demokratische Revolution zeigt nicht nur die Kontingenz in allen Machtbeziehungen auf. Sie setzte in den europäischen Gesellschaften auch die Norm der Gleichheit durch, ganz so wie es Alexis de Tocqueville voraussagte: „Selbstverständlich durchdringt die Gleichheit schließlich das politische wie das übrige Leben. Die Menschen können unmöglich in einer einzigen Hinsicht immer ungleich, in allen andern gleich sein; eines Tages werden sie sich in jeder Hinsicht angleichen.“ (Tocqueville zitiert in Laclau/Mouffe 2000: 197)³²⁹

Für Laclau und Mouffe beginnt die westliche Tradition der Gleichheit mit dem Christentum, das alle Menschen als vor Gott gleich betrachtet. Diese Gleichheit im Jenseits wurde von der Aufklärung auf das politische Diesseits übertragen und zwar auf die Staatsbürger_innen, die in der politischen Öffentlichkeit als Gleiche behan-

329 Auch wenn Laclau und Mouffe ab und zu betonen, dass die demokratische Revolution nicht automatisch einen Fortschritt herbeiführe, so lesen sich ihre Ausführungen zu ihr und den subversiven Wirkungen der Äquivalenzlogik doch immer wieder wie eine Teleologie. Es fehlt hier die kritische Hinterfragung, ob und wann die Subversion der Äquivalenzlogik nicht zum Tragen kommt oder wieso sich demokratische Gruppen nicht auf diese Logik verlassen sollten.

delt werden sollen. Die gravierenden Ungleichheiten in den als noch privat erachteten Besitzverhältnissen wurden von den sozialistischen Strömungen in den Gleichheitsdiskurs eingebracht und entlarvten die liberalen Gleichheitsideale als noch nicht weitgehend genug. Heutzutage weitet sich der Gleichheitsdiskurs immer mehr auf die Ebene der Körper aus, deren Ungleichheiten lange Zeit als durch die Natur gegeben hingenommen wurden: Geschlecht, sexuelle Orientierung, Rasse und Ethnie sollen nicht mehr der Ursprung von Diskriminierungen sein. Diese Kämpfe bezeichnen Laclau und Mouffe als „Neue Soziale Bewegungen“. Sie messen ihnen eine große Bedeutung bei, weil sie die Räume vervielfachen, in welchen Politik betrieben wird. Die Geschichte der Gleichheit verdeutlicht, dass Gleichheit eine Norm ist, die subversiv wirkt und sich nach und nach in alle Ebenen der Gesellschaft einschreibt.

„Wie Claude Lefort gezeigt hat, leitete sie [die Französische Revolution, Anm.d.Verf.] somit eine neue Art und Weise der Instituierung des Sozialen ein. Dieser Bruch mit dem ancien régime, symbolisiert durch die Erklärung der Menschenrechte, liefert ihm zufolge die diskursiven Bedingungen der Möglichkeit, die verschiedenen Formen der Ungleichheit als illegitim und widernatürlich hinzustellen. Dadurch werden diese verschiedenen Formen einander äquivalent gemacht und so zu Formen der Unterdrückung. Hier läge die tiefe subversive Macht des demokratischen Diskurses, der die Ausweitung von Gleichheit und Freiheit auf immer größere Bereiche erlauben und deshalb als Ferment in den verschiedenen Formen des Kampfes gegen Unterdrückung wirken würde.“ (Laclau/Mouffe 2000: 196)

Der subversive Anteil der Gleichheit resultiert aus der Logik der Äquivalenz. Diese Logik findet sich in der Norm der Gleichheit unmittelbar wieder, da die Anwendung von Gleichheit die Bildung von Äquivalenzketten direkt erfordert. Äquivalenzketten sorgen dafür, dass Diskurse die Elemente anderer Diskurse in sich aufnehmen, sich erweitern und neue Artikulationsmöglichkeiten hervorbringen. Der Diskurs wird in diesem Prozess destabilisiert, da er sich durch äußere Einflüsse (Äquivalenzen zu anderen Diskursen) verändert. Auch innerhalb des Diskurses wirken Äquivalenzen unterminierend: Indem Gruppen und Individuen als gleich angesehen werden, wird ihre Differenz innerhalb des Diskurses untergraben. Charakteristische Eigenschaften werden unspezifischer: Die politischen Identitäten können nicht mehr eindeutig bestimmt werden (vgl. Kapitel 2.3.5). Kritikmöglichkeiten und Bedeutungswandel werden wahrscheinlicher. Die Besonderheit der Gleichheitsnorm ist, dass sie durch ihre Ausweitung auf immer neue Bereiche weitere Räume des Politischen schafft, die bisher als unpolitisch, weil „naturegeben“ galten.

„Our thesis is that egalitarian discourses and discourses on rights play a fundamental role in the reconstruction of collective identities. At the beginning of this process in the French Revolution, the public space of citizenship was the exclusive domain of equality, while in the

private sphere no questioning took place of existing social inequalities. However, as Tocqueville clearly understood, once human beings accept the legitimacy of the principle of equality in one sphere they will attempt to expand it to every other sphere of life.“ (Laclau/Mouffe 1987: 104)

Gleichheit stellt eine wichtige Norm dar, um Unterdrückungsverhältnisse anprangern zu können, denn durch sie wird aufgezeigt, dass Unterdrückungsverhältnisse kontingent sind. Die Kritik an Unterdrückungsverhältnissen wird insbesondere durch sozialistische Diskurse formuliert, welche Laclau und Mouffe als wichtige Etappe der „demokratischen Revolution“ ansehen.³³⁰

4.3.4 Kritik an Unterdrückungsverhältnissen als Norm des Sozialismus

Als „Post-Marxisten“ setzten sich Laclau und Mouffe in den 1980ern das Ziel, durch eine Dekonstruktion des Marxismus dessen inneren Brüche und Logikfehler aufzudecken, aber gleichzeitig die wichtigen Normen und Erkenntnisse von Marxismus und Sozialismus zu bewahren. Mit ihrer antiessentialistischen Kritik entfernen sie sich radikal von den Thesen des Marxismus, dass die Geschichte determiniert sei und dass sich alle Konflikte auf Klassenkonflikte zurückführen ließen. Allerdings behalten sie die Norm bei, dass Unterdrückungsverhältnisse zu kritisieren und abzubauen seien (vgl. Laclau/Mouffe 2000: 193). Bei der Kritik an Unterdrückungsverhältnissen gehen sie über den klassischen Marxismus hinaus: Sie werten nicht nur die Unterdrückung der Arbeiterklasse als Hauptursache für soziale Ungleichheit, sondern sehen Unterdrückungsverhältnisse auch für andere Gruppierungen vorliegen, beispielsweise solche der Neuen Sozialen Bewegungen.

Es ergibt sich die Schwierigkeit festzustellen, wann überhaupt ein Unterdrückungsverhältnis vorherrscht. Da die Diskurstheorie besagt, dass zwischen allen Gruppierungen Machtverhältnisse existieren und Macht nicht aus der Gesellschaft entfernt werden kann, sind Machtverhältnisse an sich kein aussagekräftiges Kriterium. Laclau und Mouffe unterscheiden daher zwischen Unterdrückungs- und Unterordnungsverhältnissen.

In Unterordnungsverhältnissen findet eine freiwillige Unterordnung statt, das heißt eine Gruppe oder ein Individuum unterstellen sich aus eigenem Antrieb he-

330 Sozialismus ist ein Bestandteil der demokratischen Revolution, da er die Forderungen nach Gleichheit im Teilbereich der Ökonomie verfolgt. Nichtsdestotrotz betonen Laclau und Mouffe, dass die Verbindung zwischen Demokratie und Sozialismus eine Artikulation ist. Sozialismus kann genauso gut mit Totalitarismus verknüpft werden (Laclau/Mouffe 1987: 101).

raus einer anderen Gruppe. Es besteht bei solchen Verhältnissen nicht der Wille, das Unterordnungsverhältnis aufzulösen, da die Unterordnung in die Identität positiv integriert wird. Es ist Teil der Identität, sich einer anderen Gruppe zu unterwerfen und die Differenzen zwischen diesen Gruppen als natürliche zu begreifen. Bei Unterdrückungsverhältnissen hingegen schreibt sich ein Antagonismus in die Identität ein, das heißt die Unterdrücker_innen/Antagonist_innen verhindern, dass die Unterdrückten ihre Identität völlig ausbilden können. Die Unterdrückten empfinden die Differenzen zu ihren Unterdrücker_innen als aufgezwungene und haben die Vorstellung, dass mit Auflösung der Unterdrückung die eigene „wahre“ Identität zum Vorschein kommen könnte.

Die Diskurstheorie liefert zwar die passende Grundlage dafür, Machtverhältnisse zu erkennen und ihre Grundlosigkeit und Kontingenz nachzuweisen. „Now if something is essentially historical and contingent, this means that it can always be radically questioned.“ (Laclau 1990a: 192) Allerdings kann sie nicht entscheiden, ab wann die Unterordnung in Unterdrückung übergeht. Dies kann entweder durch eine Essenz der Identität bestimmt werden, die aufzeigt, wie die Identität idealerweise ohne Machtverhältnisse aussähe, oder es braucht für die Bestimmung von Unterdrückung weitere Normen und Maßstäbe, die sich nur in anderen Diskursen finden lassen. Als Antiessentialist_innen kommt für Laclau und Mouffe nur letztere Vorgehensweise infrage. Ihr Maßstab findet sich in der Norm der Gleichheit und damit im Diskurs der Demokratie. „Unsere These ist, daß erst ab dem Moment, als der demokratische Diskurs in der Lage war, die verschiedenen Widerstandsformen gegen die Unterordnung zu artikulieren, die Bedingungen der Möglichkeit des Kampfes gegen die verschiedenen Typen von Ungleichheit existierten.“ (Laclau/Mouffe 2000: 195, vgl. Mouffe 1988a: 39)

Sobald Gleichheit zum zentralen Wert wird, untergräbt der Gleichheitsdiskurs Unterdrückungsverhältnisse, denn die behauptete Differenz zwischen Unterdrückten und Unterdrücker_innen wird nicht mehr als natürlich hingenommen. Das Machtverhältnis zwischen beiden Parteien erfährt eine Problematisierung und kann sich in einen politischen Antagonismus umwandeln. Damit sich ein Antagonismus bilden kann, braucht es Äquivalenzketten, welche die differentiellen Identitäten destabilisieren. Der Gleichheitsdiskurs stellt eine solche Äquivalenzkette dar, indem er mittels der Gleichheitsnorm die Rechte einer Gruppe auf eine andere Gruppe überträgt. So wird beispielsweise die Gleichheit aller Menschen in der Unabhängigkeitserklärung nicht mehr nur als Gleichheit weißer Männer begriffen, sondern auch auf Frauen oder farbige Menschen ausgeweitet. Die Identitäten („Mensch als der weiße Mann“) werden in diesem Prozess durch die Äquivalenzverhältnisse in ihrer eindeutigen differentiellen Bestimmung aufgebrochen, schwammiger gemacht und lassen sich so auf neue Bereiche anwenden. Für Laclau und Mouffe gibt es zwei Arten von Äquivalenzverschiebungen, die Antagonismen erzeugen: Im einen Fall liegen Unterordnungsverhältnisse vor, die durch eine Verknüpfung mit der

Gleichheitsnorm in ein antagonistisches Unterdrückungsverhältnis umgewandelt werden. Im anderen Fall wird eine Identität ursprünglich weder durch ein Unterdrückungs- noch Unterordnungsverhältnis bestimmt. Doch durch einen sozialen Wandel werden ihr Rechte abgesprochen und sie in eine unterdrückte Position gebracht, so dass sich ein Antagonismus ausbilden kann.

Diese Ansicht, dass der Gleichheitsdiskurs die Kritik an Unterdrückungsverhältnissen ermöglicht, wirft jedoch einige Fragen auf, die Laclau und Mouffe nicht hinreichend behandeln: Kann ein Gleichheitsdiskurs nur Fortschritte in Bereichen erwirken, in denen schon vorher eine grundlegende Gleichheit festgestellt worden ist? So wurde in der Unabhängigkeitserklärung die Gleichheit aller Menschen festgestellt, doch in der Wirklichkeit nicht umgesetzt. Hier kann ein Gleichheitsdiskurs progressiv wirken. Wäre dies auch möglich gewesen, wenn in der Verfassung nur die Gleichheit aller „Weißen“ festgeschrieben worden wäre? Kann ein Gleichheitsdiskurs qualitativ Unterschiedliches angleichen? Wer bestimmt darüber, welche Äquivalenzketten erhalten bleiben, überwunden oder ausgeweitet werden sollen? Schließlich gibt es auch viele Beispiele für ausufernde Gleichmacherei zum Schaden der Menschen, zum Beispiel wenn trotz ungleicher Bedingungen zwischen Männern und Frauen gleiche Kriterien bei Aufnahmebedingungen an beide Geschlechter angelegt werden.

4.3.5 Freiheit als Norm des Liberalismus

Die Ausweitung des Prinzips der Gleichheit auf weitere politische Ebenen und die Infragestellung „naturgegebener“ politischer Orte hat zur Folge, dass sich demokratische Politik auf immer mehr Lebensbereiche ausdehnt. Politik ist heutzutage nicht rein auf den Staat oder die Öffentlichkeit beschränkt, sondern findet auch in ehemals privaten Feldern, wie etwa der Ökonomie und Familie, statt. Antagonismen können gleichermaßen durch den Staat, aber auch durch zivilgesellschaftliches Handeln entstehen. Der Staat gilt heutzutage nicht mehr als alleiniger Verursacher von Unfreiheit, sondern wird oft als Instanz angerufen, die vor Diskriminierung schützen soll. Laclau und Mouffe sehen das Politische daher nicht nur in einem bestimmten Raum verortet, wie dies viele liberale Theorien tun, sondern weisen auf die zunehmende Vermehrung politischer Orte hin. Das hat zur Folge, dass in der Politik nicht mehr ausschließlich Individuen und deren Interessen betrachtet werden können, sondern dass auch Gruppen mit einbezogen werden müssen, um strukturellen Benachteiligungen entgegen zu wirken. Individuen können zwar die gleichen politischen Rechte in der Öffentlichkeit haben, solange sie aber als Teil einer Gruppe weiterhin private Ungerechtigkeiten erfahren, wird sich dies auf ihr politisches Gewicht in der Öffentlichkeit auswirken.

Je nachdem, ob die Unterdrückung durch den Staat vorgenommen wird oder aus Ungleichheiten im Privaten erwächst, ändert sich die Zielrichtung der Kämpfe.

„Handelt es sich um Widerstand mit dem Ziel, existierende Rechte gegen die wachsende Intervention des Staates zu verteidigen, ist es evident, daß der Aspekt der ‚Autonomie‘ wichtiger sein wird als wenn das Eingreifen des Staates gefordert wird, um Ungleichheiten zu reduzieren, deren Ursprung sich in der bürgerlichen Gesellschaft befindet. Trotzdem sind sie von gleicher Natur aufgrund ihres gemeinsamen Charakters: Die Reduzierung von Ungleichheiten und verschiedener Formen der Unterordnung.“ (Mouffe 1988a: 39)

Die Vermehrung politischer Räume und Gruppen macht neben der Gleichheitsnorm die Normen der Autonomie und Freiheit bedeutsam. Es findet ein Spannungsverhältnis zwischen den beiden Werten statt: Die Norm der Gleichheit wirkt darauf hin, dass die verschiedenen politischen Gruppen als gleich erachtet werden und zwischen ihnen keine Hierarchisierung vorgenommen wird. Sobald jedoch beispielsweise durch den Staat eine „Gleichmacherei“ stattfindet, durch die sich Gruppen oder Individuen in ihrer Identität nicht gewürdigt fühlen, können Antagonismen auftreten, denen die Norm nach Autonomie und Freiheit zugrunde liegt.

„Die Tatsache, daß diese ‚neuen Antagonismen‘ der Ausdruck von Widerstandsformen gegen Kommodifizierung, Bürokratisierung und zunehmende Homogenisierung des sozialen Lebens selbst sind, erklärt, warum sie sich oft durch eine Vermehrung von Partikularismen offenbaren und zu einer Forderung nach Autonomie selbst kristallisieren werden. Auch aus diesem Grund gibt es eine erkennbare Tendenz zur Aufwertung von ‚Differenzen‘ und Bildung neuer Identitäten mit der Neigung, ‚kulturelle‘ Kriterien hervorzuheben [...]. Insoweit von den beiden großen Themen des demokratischen Imaginären – Gleichheit und Freiheit – die Gleichheit traditionell vorherrschte, verleihen nun die Forderungen nach Autonomie der Freiheit eine immer zentralere Rolle. Aus diesem Grund manifestieren sich viele dieser Widerstandsformen nicht in kollektiven Kämpfen, sondern über einen zunehmenden Individualismus.“ (Laclau/Mouffe 2000: 206)

Laclau und Mouffe legen dar, dass die Logik der Äquivalenz darauf hinwirkt, dass politischen Gruppen nicht nur gleiche Rechte zugeordnet werden, sondern auch ihre sonstigen differenten Eigenschaften hinter ihren Gemeinsamkeiten zurückstecken. Das heißt, dass zwar Gruppen ihre eigenen Kämpfe mit denen anderer Gruppen verknüpfen müssen, um in einer grundlosen Gesellschaft Rechte für sich beanspruchen zu können. Gleichzeitig begeben sich Gruppen jedoch in die Gefahr, nur noch als „äquivalentielle Symbole“ (ebd.: 226) für den gemeinsamen Kampf zu gelten und ihre eigene spezifische Identität zu verlieren.

Als Korrektiv braucht es in einer demokratischen und pluralen Gesellschaft deswegen die Norm der Freiheit und der Autonomie, die weitere politische Räume

schaffen und die Differenzen der Gruppen betonen. Pluralismus ist für die Demokratie zentral, da er einen wichtigen Beitrag dazu leistet, die Kontingenz aller Meinungen anzuerkennen und erst einmal offen für alle Interessen zu sein, ehe sich im politischen Prozess die eine oder andere Interessengruppe durchsetzt. Daran zeigt sich, warum die Existenz verschiedener Gruppen so existenziell für die Demokratie ist: Einzig in einer pluralistischen Demokratie mit unterschiedlichen Interessengruppen wird die totalitäre Tendenz der Gleichheitsnorm nicht übermächtig. Allein vorherrschende Differenz wäre ebenso kontraproduktiv: Hier hätten die einzelnen politischen Räume keinerlei Austausch miteinander und ihre jeweils spezifische Identität müsste als „Essentialismus“ formuliert werden. Keiner dieser vereinzelter Räume würde die Aufgabe auf sich nehmen, die unausgefüllte Universalität zumindest provisorisch durch eine Hegemonie zu vertreten. Auch in dieser durch Differenzen gekennzeichneten Gesellschaft würde keine Politik stattfinden (vgl. Gasché 2004: 17, 21).

Die Logik der Äquivalenz und der Differenz sollte laut Laclau und Mouffe in den Normen der Gleichheit und Freiheit gleichermaßen in der Gesellschaft gefördert werden und ihr Spannungsverhältnis darf nicht in eine Richtung aufgelöst werden. Dies hat zur Folge, dass demokratische Kämpfe (vor allem der Linken) nicht den liberalen Staat als Feind betrachten sollten, sondern seine Grundsätze schätzen und nutzen sollten („division of powers, universal suffrage, multi-party-systems, civil rights, etc.“ Laclau/Mouffe 1987: 105). Diese Rechte sind die notwendige Ergänzung für eine Ausweitung der demokratischen Forderungen. Laclau und Mouffe betonen,

„daß es nämlich keinen Sozialismus ohne Demokratie und ohne Respekt vor den Menschenrechten geben kann und daß liberale politische Institutionen die notwendige Bedingung für einen wirklichen Pluralismus sind. Tatsächlich sind liberale politische Institutionen [...] der wirkliche Garant dafür, daß die individuellen Rechte gegen die Tyrannei der Majorität oder gegen die Herrschaft der totalitären Partei beziehungsweise des totalitären Staates geschützt werden.“ (Laclau/Mouffe 2000: 23)

4.3.6 Gründe für die Demokratie

Laclau und Mouffe ziehen aus den westlichen Diskursen Normen heraus, die sie als grundlegend für eine heutige Staats- und Gesellschaftsform ansehen. Diese Normen sehen sie vor allem in der radikalen und pluralen Demokratie unterstützt und wertgeschätzt. Radikal ist Demokratie für sie, wenn sie die Werte der Gleichheit und der Kritik an Essentialismen umsetzt, ohne in eine eigene Form der Teleologie zu verfallen und letzte Wahrheiten zu vertreten. Plural ist Demokratie, wenn sie die Frei-

heitsrechte und Autonomie der einzelnen Gruppen und Individuen anerkennt sowie widerstreitende Meinungen dulden kann.

Laclau und Mouffe können Demokratie nicht aus ihrer Diskurstheorie ableiten.³³¹ Aber in Verbindung mit den oben genannten Normen ist die radikale und plurale Demokratie jene Staats- und Gesellschaftsform für sie, die besonders gut mit ihrer Diskurstheorie harmoniert.

„What the currents that have been called poststructuralists have created is a certain intellectual climate, a certain horizon that makes possible an ensemble of theoretico-discursive operations arising from the intrinsic instability of the signifier/signified relation. The correct question, therefore, is not so much which is *the* politics of poststructuralism, but rather what are the *possibilities* a poststructuralist theoretical perspective opens for the deepening of those political practices that go in the direction of a ‚radical democracy‘. [Herv.i.O.]“ (Laclau 1990a: 191)

Es gibt für Laclau und Mouffe sechs gute Gründe, wieso wir heutzutage für die radikale und plurale Demokratie eintreten und für sie kämpfen sollten (vgl. ebd.: 192f.; Mouffe 1999a: 29ff.): Demokratie unterstützt die Erkenntnis der Grundlosigkeit, hat eine Kultur des Hinterfragens der Macht, ist pluralistisch, löst tendenziell Unterdrückungsverhältnisse auf und vertritt die Normen der Gleichheit als auch der Freiheit.

Demokratie ist erstens vereinbar mit der Erkenntnis der Grundlosigkeit aus Poststrukturalismus und Moderne. Deren Normen besagen, dass es keinerlei letzte Wahrheiten gibt, auf die man sich stützen kann, und dass jegliche Essentialismen abgelehnt und kritisiert werden sollten. Demokratie, wie sie Lefort als demokratische Revolution beschreibt, unterstützt diese Norm, den „Ort der Macht“ nicht mit einem Dogma zu füllen, sondern offen zu halten und politische Auseinandersetzungen als das Finden provisorischer Entscheidungen zu begreifen. Seit der Französischen Revolution hat das demokratische Imaginäre das Bewusstsein geschaffen, dass eine Gesellschaft sich nur durch sich selbst und durch politische Entscheidungen gründen kann. Als einzige Staats- und Gesellschaftsform ermöglicht die Demokratie, dass Neugründungen stattfinden können und sich nie ein partikularer Inhalt totalitär als universelle Wahrheit ausgeben kann. Durch die regelmäßigen Wahlen und die institutionalisierten öffentlichen politischen Auseinandersetzungen ver-

331 Vgl. hierzu Oliver Marcharts Kritik an Laclau und Mouffe, denen er den Gedanken unterstellt, ihr postfundamentalistischer Ansatz würde zu einer emanzipatorischen, das heißt demokratischen Politik führen (Marchart 2010: 157). Dieses Kapitel sollte deutlich gemacht haben, dass diese Unterstellung auf Laclau und Mouffe nicht zutrifft und ihre Argumentation durchaus auf weiteren Normen neben dem Postfundamentalismus aufbaut.

schiedener Gruppen zeigt Demokratie die Kontingenz jeglicher Legitimationen. Demokratie ist selbst ein Gegner von Essentialismen, da sie nicht auf Abgrenzungen und Differenzen beruht, sondern auf Gleichheit. „[...] the democratic imaginary is the opposite of any form of essentialism.“ (Laclau 1990a: 187) Essentialismen gründen darin, dass sie eine positive Identität einnehmen. In der poststrukturalistischen Sichtweise, in der alle Identitäten relational sind, kann eine positive Identität nur dann bestehen, wenn sie sich eindeutig von anderen Identitäten abgrenzt. Indem das demokratische Imaginäre die Gleichheit zwischen den Identitäten betont, wirkt die Demokratie subversiv gegen Essentialismen.

Durch ihre subversive Kraft lebt Demokratie zweitens eine Kultur des Hinterfragens und des Offenhaltens des Orts der Macht. In der Demokratie ist die poststrukturalistische Norm enthalten, dass alle Meinungen und Standpunkte kritisiert werden dürfen und können, da sie einer außerdiskursiven Grundlage entbehren. Die Demokratie institutionalisiert die Kritik in ihren Prozessen. Jegliche politische Entscheidungen stellen dezidiert keine unveränderbaren Entschlüsse fest, sondern Änderungen sind mit neuen Mehrheiten möglich. Auch personell wird niemand als Inkarnation der Weisheit behandelt: Zentrale Posten und Ämter unterliegen der regelmäßigen Neuwahl und/oder können abgewählt werden. Das Moment der Kritik wird in der Demokratie als wichtiger Grundpfeiler angesehen: Zum einen durch eine freie Presse und Werte wie Meinungsfreiheit, zum anderen durch die legitime Existenz einer Opposition. Demokratie deckt in ihren Prozessen die Machtstrukturen auf und erhebt die Grundlosigkeit zur Tugend anstatt sie zu verschleiern (Laclau 2002b: 118).

Indem Demokratie widerstreitende Meinungen akzeptiert, ist sie drittens pluralistisch. Wenn es nur relative Wahrheiten gibt und niemand eine außerdiskursive Wahrheit finden kann, sollten alle Meinungen geäußert werden dürfen und gehört werden. Keine Meinung kann von vorneherein abgelehnt werden, sondern darf nur in politischen Entscheidungsprozessen unterliegen. Es gibt einen Wettbewerb der Gruppen um die Mehrheitsmeinung. Diese Voraussetzung ermöglicht, dass Demokratie das „Wesen des Politischen“, wie vor allem Mouffe es definiert, begreifen und für sich nutzen kann. Das Politische basiert für Mouffe auf dem Austragen von Konflikten, die dadurch entstehen, dass niemand die politischen Fragen mittels einer außerdiskursiven Instanz beantworten kann. Es sind nur zeitlich begrenzte und umkämpfte Lösungen möglich – ganz so, wie es in den demokratischen Prozessen die Norm ist beziehungsweise sein sollte. Könnte man hingegen durch rationale, wissenschaftliche oder religiöse „Wahrheiten“ bestimmen, wie das Gemeinwohl aussähe, so hätte sich Politik erledigt. Sie wäre ein bloßes Vollziehen von „Wahrheiten“, und die Gesellschaft wäre bestimmt durch jene, die diese Wahrheiten zu kennen vorgeben.

Diejenigen Gruppen, die für sich „Naturgesetze“ oder letzte Wahrheiten definieren können, sind in der Lage, andere Gruppen in Unterordnungs- oder Unterdrück-

ckungsverhältnisse zu drängen. Die Norm, dass kein Individuum und keine Gruppe für sich ein Unterdrückungsverhältnis akzeptieren muss, ist viertens ebenfalls ein wichtiger Grund für die Demokratie. Durch das Anerkennen der Grundlosigkeit und Kontingenz aller Machtbeziehungen liefert Demokratie zum einen eine wichtige Grundlage, dass Unterdrückter_innen ihren Machtanspruch und die Legitimation der Unterdrückung verlieren. Demokratie bietet zum anderen den Diskurs dafür, Unterdrückungsverhältnisse als solche zu identifizieren und zu politisieren. Demokratische Gesellschaften lösen tendenziell Unterdrückungsverhältnisse auf, da sie der Norm der Gleichheit anhängen.

Gleichheit als grundlegende Norm von Demokratie ist der fünfte und wichtigste Grund für Laclau und Mouffe, die Demokratie als beste Staats- und Gesellschaftsform zu vertreten. Gleichheit ist diejenige Norm, die als Maßstab dafür dient, Unterordnungs- von Unterdrückungsverhältnissen zu trennen. Wie schon aufgezeigt, wirkt Gleichheit subversiv gegen Essentialismen und unterstützt damit die Grundlosigkeit und Indeterminiertheit der Demokratie. Sie öffnet neue gesellschaftliche Räume für die politischen Prozesse und ermöglicht damit weiteren Gruppen, sich an der Politik zu beteiligen. „[...] the general extension of the field of politics is itself democratic. More and more social relations are seen as political, and thus as spaces for autonomy – for seizing control of the forces that shape people’s life – and the claiming of new rights.” (Keenan 2003: 104)³³²

Gleichheit als alleinige Norm hat allerdings totalitäre Tendenzen, da sie bei der Gleichsetzung von Gruppen deren partikuläre Interessen und Bedürfnisse aus den Augen verliert. Kämpfe für Gleichheit sind nicht zwangsläufig demokratisch. Laclau und Mouffe sehen als wichtiges Korrektiv für die radikale und plurale Demokratie daher die Norm der Freiheit. Diese Norm ist der sechste Grund, der für Laclau und Mouffe für die Demokratie spricht. Durch den Liberalismus wurde die demokratische Tradition mit Individualrechten, die vor einer Tyrannei der Mehrheit schützen sollen, ergänzt. Diese Ergänzung ist notwendig, denn sie sichert den Pluralismus in der Demokratie. Nur wenn die jeweiligen politischen Gruppen auch in ihren Besonderheiten gewürdigt werden, werden ihre politischen Forderungen als legitime anerkannt.

332 Dasselbe Argument benutzen Laclau und Mouffe, um die Vorteile der Dekonstruktion für die Demokratie zu begründen. Indem Dekonstruktion aufzeigt, in welchen Bereichen überall Machtverhältnisse vorliegen, öffnet sie diese Bereiche für die (demokratische) Politik. Dekonstruktion wirkt in diesem Sinne „hyperpolitisierend“ (Mouffe 1999a: 30).

4.4 ZUSAMMENFASSUNG: DER ETHISCHE KERN

Die vorangegangenen Kapitel haben sich darauf konzentriert aus den Texten Derridas, Butlers, Laclaus und Mouffes jene Normen zu extrahieren, welche die Basis für die poststrukturalistischen Überlegungen zur Demokratie bilden. Sie zeigen die ganze Reichhaltigkeit des poststrukturalistischen Denkens auf, die sich nach der sogenannten ethischen Wende entfaltet hat. Trotz ihrer Kritiken an anderen ethischen und politischen Theorien erweisen sich Derrida, Butler, Laclau und Mouffe nicht als anethisch oder antihumanistisch, sondern zeichnen sich durch einen hohen ethischen Anspruch aus.

Darüber mag in den Hintergrund geraten, dass sich die meisten poststrukturalistischen Texte den Leser_innen zunächst anders präsentieren. Die Aufmerksamkeit der Poststrukturalist_innen richtet sich in vielen Schriften vor allem auf die negativen und gewaltsamen Wirkungen von Normen. Aus poststrukturalistischer Perspektive werden Normen aufgrund ihrer unmöglichen Letztbegründung mit Hilfe von Essentialismen gerechtfertigt und vor Kritik immunisiert. Diese Rechtfertigung ist nichts anderes als eine verschleierte Machtstruktur, die Zwänge und Repressionen nach sich zieht. Sowohl die essentialistische Rechtfertigungsstrategie als auch ihre gewaltsamen Folgen sind für Poststrukturalist_innen zu problematisieren, da aufgrund der fehlenden Letztbegründung beide nicht legitimiert werden können. Viele Arbeiten der Poststrukturalist_innen zeigen auf, welche Essentialismen sich im Kern von Normen befinden und welche Gewaltakte und Ausschlüsse daraus resultieren.³³³ Die Grundeinstellung der Poststrukturalist_innen zu Normen scheint daher meistens von Misstrauen und Unbehagen getragen.

Angesichts der starken Kritik an Normen bleibt von der Rezeption oft unbeachtet, dass die Poststrukturalist_innen kein rein negatives Verhältnis zu Normen haben, sondern eher ein gespaltenes. Sie stimmen darin überein, dass auf Normen nicht verzichtet werden kann. Normen und ihre Machtwirkungen sind nicht nur repressiv, sondern auch produktiv, indem sie Weisen des Zusammenlebens erschaffen und für Stabilisierungen sorgen. Normen können auch Schutz vor Gewalt und Willkür bieten und werden daher für das Zusammenleben gebraucht. Eine Gesellschaft ohne Normen ist nicht denkbar und Normen werden als unabdingbar akzeptiert.³³⁴

333 Vgl. dazu etwa Butlers Arbeiten zu Geschlechternormen (Butler 2009a) und Derridas Dekonstruktion der Brüderlichkeit (Derrida 2002a).

334 Vgl. Butler 1995b: 122; Butler 2003: 60; Derrida 1989: 197; Derrida 1999a 185; Laclau 2002b: 53ff. Daher verurteilen sie auch den Staat nicht nur als rein repressiv, sondern wissen den Schutz, den er vor zivilgesellschaftlicher Gewalt bieten kann, zu schätzen.

Es ergibt sich für die Poststrukturalist_innen in Folge ein Dilemma: Einerseits halten sie Normen nicht für letztbegründbar und es gibt keine sichere Gewissheit, welche Normen zu bejahen und welche abzulehnen sind. Sie wollen in ihren Schriften auch keine Sicherheit vortäuschen, da sie sich damit am Aufbau einer Hegemonie beteiligen würden sowie Gewalt und Ausschlüsse in Kauf nehmen müssten. Andererseits zeigt die ethische Wende der poststrukturalistischen Strömung, dass sie sich offenbar angesichts der notwendigen Existenz von Normen gezwungen sehen, ihre rein kritische Haltung zu verlassen und sich für bestimmte Normen auszusprechen. Sie beharren allerdings darauf, dass eine Unsicherheit bestehen bleibt, ob die von ihnen gewählten Normen die „richtigen“ oder „besten“ Normen sind. Diese Unsicherheit ist wichtig, da nur so die Naturalisierung von Normen verhindert werden kann. Indem die Poststrukturalist_innen darauf verzichten, eine scheinbare Letztbegründung zu geben, werden die von ihnen aufgestellten Normen in der politischen Diskussion verbleiben. Selbst wenn sich bestimmte Normen für die Gegenwart als die beste Variante erweisen sollten, wird es in Zukunft leichter möglich sein sie zu verwerfen, wenn die Umstände dies verlangen. Dementsprechend ist all ihren Normen gemein, dass sie offen bleiben für neue Einschreibungen und veränderte Deutungen. Basierend auf ihren poststrukturalistischen Grundlagen kommen Derrida, Butler, Laclau und Mouffe zu relativ ähnlichen Schlussfolgerungen, welche Normen den Kern einer poststrukturalistischen Ethik bilden sollten: Jene Normen, die vereinbar mit ihren poststrukturalistischen Einsichten sind.

Die Minderung von Gewalt stellt in der poststrukturalistischen Ethik einen der zentralen Grundsätze dar. Vor allem in Derridas und Butlers Texten lässt sich gut sehen, dass die Minderung von Gewalt beziehungsweise von Gefährdung dazu dient, weitere ethische Forderungen zu begründen. Bei Laclau und Mouffe ist dies nicht so offensichtlich. Doch auch bei ihnen findet sich der Anspruch auf Gewaltminderung: Ihre Kritik an Unterdrückungsverhältnissen lässt sich nur rechtfertigen, wenn sie aufgrund der unerwünschten Gewaltsamkeit gegenüber den Unterdrückten abgelehnt wird. Ihre Abgrenzung zwischen Unterordnung und Unterdrückung beruht auf der Ablehnung von Gewalt: Durch die Entwicklung eines Antagonismus wird die Unterordnung als gewaltsam und deswegen als feindlich für die Identität begriffen. Ebenso wurzelt ihr Ruf nach Freiheit und Autonomie in dem Bedürfnis, dass Gruppen und Individuen ihre jeweilige Identität vor gewaltsamen Einflüssen schützen wollen.

Die Minderung von Gewalt als zugrunde liegende Norm ist zu begrüßen, stellt sie doch eine der zentralsten Grundsätze der westlichen Ethik dar. Gerade die drängenden Problematiken rund um Flüchtlingselend, Klimaschäden und der Verteilung des Wohlstandes zeigen, welch vielschichtiges Gesicht Gewalt annehmen kann. Insbesondere Butlers Ansatz einer gerechteren Verteilung der Prekarität ist hier wegweisend. Hier kann die poststrukturalistische Sichtweise mit Sicherheit weitere

Impulse liefern, vor allem indem sie die vielfältigen Formen von Gewalt aufzeigt und als nicht gewaltsam empfundene Strukturen dekonstruiert.

Dennoch zeigen sich in der Ausarbeitung durch Derrida, Butler, Laclau und Mouffe noch Probleme, die es zu lösen gilt. Diese resultieren aus dem ziemlich weitgefassten Gewaltbegriff Derridas und Butlers sowie dem so gut wie nicht thematisierten Gewaltbegriff Laclaus und Mouffes. Gewalt reicht bei Derrida und Butler von der Ebene der Diskurse (bei der Bestimmung und Festlegung von Bedeutung) bis hin zur materiellen und sozialen Ebene (der physischen Gewalt). Bei Laclau und Mouffe wird Gewalt in ihren Begriffen der Macht, dem Antagonismus und der Politik (und deren repressiven, gewaltsamen Wirkungen) implizit mitgedacht, jedoch kaum genauer problematisiert. Diese umfassenden Gewaltbegriffe stellen sich als relativ vage dar. Gewalt scheint so gut wie überall zu existieren und vermischt sich in ihren Bedeutungen mit den Begriffen der Macht und der Politik. Die Vagheit macht einerseits Sinn: Die Poststrukturalist_innen benötigen aufgrund ihrer theoretischen Konzeption einen solch umfassenden Gewaltbegriff, denn immerhin stiften die produktiven Gewalt- und/oder Machtake gesellschaftliche Bedeutungen und bilden die Sedimente des Sozialen sowie der diskursiven Wirklichkeit. Im poststrukturalistischen Denken wird Gewalt/Macht als unvermeidbar angesehen, weil sie konstitutiv für unser Denken und unsere Gesellschaft ist.

Andererseits ergibt sich aus der Notwendigkeit der Gewalt in Verbindung mit ihrer umfassenden Existenz ein Problem für die weitere ethische Betrachtung: Wenn Gewalt nicht eliminiert werden und auch nicht per se abgelehnt werden kann, so erfordert ein ethisches Handeln immer wieder Entscheidungen ein, welche der vielen Formen der Gewalt zu mindern und welche Gewalt als unabdingbar hinzunehmen sind. An dieser Stelle geben die behandelten Theorien unzureichend Auskunft, nach welchen Kriterien die eine Gewalt (zum Beispiel die metaphysische Gewalt) zu verurteilen ist und eine andere nicht (zum Beispiel die ursprüngliche Gewalt). Während Derrida eine recht klare erste Trennung unterschiedlicher Gewaltarten unternimmt, werden die Folgen schnell schwammiger: Die ursprüngliche Gewalt ist unhintergebar und daher nicht zu vermeiden. Die metaphysische Gewalt, deren Ziel die Verschleierung der Gewaltförmigkeit von Entscheidungen ist, wird abgelehnt. Genauso zurückzuweisen ist das, was Derrida in einem Interview „Brutalität“ nennt: Brutalität verschließt die Zukunft, lässt dem Anderen keinen Raum, homogenisiert und tilgt Singularität (vgl. Derrida/Ferraris 2001: 92). Um diesen Gewaltformen entgegenzutreten, wird auch in Kauf genommen selbst gewalttätig zu sein (mittels Dekonstruktion). Problematisch ist jedoch, dass es abermals keinen Maßstab dafür oder eine Auseinandersetzung darüber gibt, wie viel Gewalt gerechtfertigt ist um wie viel Gewalt zu reduzieren. Gibt es also „gute Gewalt“ (etwa die Dekonstruktion) und wie muss sie mit „schlechter Gewalt“ verrechnet werden? Wie gewaltsam auch die Dekonstruktion empfunden werden kann, zeigt sich beispielsweise an Demonstrationen gegen den „Gender-Wahnsinn“. Die

Demonstrierenden bringen zum Ausdruck, dass sie die „Umerziehung“ ihrer Kinder weg von traditionellen Geschlechterbildern und die Gleichstellungspolitik mit Hilfe von Quoten als extrem invasiv wahrnehmen. In Anschluss kann also gefragt werden: Muss die Gewaltminderung sofort einsetzen, oder ist ein kurzfristig höheres Niveau an Gewalt erträglich, wenn danach eine Besserung eintritt? Wie soll quantifiziert werden? Spielt es eine Rolle, wie die Gewalt verteilt wird?

Letztere Fragen bleiben bei Derrida unterbelichtet (letztlich bringt er nur die Dekonstruktion als konkrete Maßnahme gegen die metaphysische Gewalt ein), während Butler sich damit eingehender auseinandersetzt. Die ungerechte Verteilung von Prekarität anzuprangern, wirft jedoch ebenfalls Folgefragen auf. Zu welchem Preis sollen bisher aus der Gesellschaft ausgeschlossene Menschen integriert werden? Nicht immer ist der Abbau von Prekarität eine *win-win*-Situation, sondern sehr oft werden die einen Gruppen Sicherheit verlieren, damit andere weniger prekär leben müssen. Gerade der Widerstand gegen die Aufnahme von Flüchtlingen zeigt, dass viele Menschen für die Verbesserung der Situation von Kriegsopfern nicht mit dem eigenen Wohlstand bezahlen wollen (man denke an Befürchtungen wie, dass die Konkurrenz um Arbeitsplätze zunehme, die Kriminalitätsraten steigen und die Steuergelder nicht für Deutsche eingesetzt würden). Butler setzt auf langfristige Gleichverteilung und positioniert sich auch deutlich für den Abbau von Privilegien, die bestimmten Gruppen bisher stärkeren Schutz als anderen boten: „Diejenigen, die weiße Privilegien für sich beanspruchen, können ja sagen, dass sie von Migranten ausgegrenzt werden. Aber eigentlich fürchten sie, ihre Privilegien zu verlieren.“ (Butler in Soloveitchick 2016) Allerdings ist zu fragen, ob die Feststellung einer bestimmten Verteilung von Prekarität nicht schon ein Menschenbild voraussetzt, das eine bestimmte Empfindung von Gefährdung vorgibt. Anders gesagt: Wenn Menschen unterschiedlich stark unter den gleichen prekären Lebenssituationen leiden, ist dann ein Ausgleich von Prekarität gerecht?

Butler bleibt bisher zumeist konkrete Antworten auf diese Fragen schuldig und überlässt es genau wie Derrida einer anschließenden politischen Diskussion, Lösungen vorzuschlagen (die beide anschließend wieder einer dekonstruktiven Kritik unterziehen können). Dies mag zwar zunächst als unbefriedigend erscheinen und an Rortys Kritik erinnern, dass Derrida zur praktischen Politik nichts beitragen kann. Doch kann festgestellt werden, dass die poststrukturalistische Dekonstruktion im realen Leben auch ohne weitere praktische Handlungsanleitungen starke Wirkungen haben kann: Vor allem Butlers Schriften haben den Diskurs verändert, wie heute Geschlechter wahrgenommen werden. Die Wahrnehmung, dass Geschlecht eine Konstruktion ist, vermag viele noch zu schockieren, aber für viele Menschen ist sie bereits zum *common sense* geworden. Es ist sicher auch Butlers Theorien mit zu verdanken, dass das Thema der Intersexualität viel stärker ins Bewusstsein gerückt ist und sich Menschen trauen, die Einführung eines dritten, unbestimmten Geschlechts zu verlangen. Es ist daher nicht auszuschließen, dass auch andere post-

strukturalistische Ideen wie jene der butlerschen Prekarität oder Derridas Gewaltbegriff eine breitere Wirkung entfalten.

Das Ausgesetztsein gegenüber gewaltsamen Übergriffen ist fast immer eingebettet in eine hierarchische Beziehung. Butler wird kritisiert, dass sie diese theoretisch nicht genügend berücksichtigt und Ungleichheit nicht von Differenz trennt (vgl. Prager 2013: 60; Villa 2003: 131f.) und dass sie eine „gesellschaftskritische Unterscheidung zwischen verletzenden und handlungsleitenden Normen vermissen“ (Leicht 2016: 97) lässt.³³⁵ Laclau und Mouffe nehmen diese Trennung vor, indem sie Unterdrückungsverhältnisse und Unterordnungsverhältnisse unterscheiden. Das Kriterium hierzu ist das Vorliegen eines Antagonismus. Es entsteht abermals die Problematik, wie bei dem unabdingbaren Vorliegen von Gewalt und Konflikten in einer Gemeinschaft zwischen jenen, die zu akzeptieren sind, und jenen, die zu minimieren sind, differenziert werden kann. Es wird sich in Kapitel 5.2.3 zeigen, dass Mouffe den Konflikt mit einem „Agonisten“ als positiv und impulsgebend für eine demokratische Gesellschaft ansieht, während die Auseinandersetzung mit einem Antagonismus zu vermeiden ist. Sie ähnelt in ihrer Position der Argumentation Derridas bezüglich der Brutalität: Bei einer Auseinandersetzung mit einem Antagonisten lassen beide Seiten einander nicht zur Entfaltung kommen und betreiben eine „schließende“ Politik bezüglich des anderen. Daher ist es besser, diese Konstellation zu überwinden und zu versuchen agonistische, gewaltärmere Auseinandersetzungen zu erreichen.

Eng mit dem Anspruch auf Minderung von Gewalt ist die ethische Beziehung zum Anderen verbunden. Diese wird von Derrida, Butler, Laclau und Mouffe unter relativ verschiedenen Aspekten diskutiert. Derrida widmet sich der Beziehung zum Anderen unter den Konzepten der Gerechtigkeit, der Gastfreundschaft und Offenheit (auch als Zukünftigkeit verstanden). Er entwirft eine Beziehung zum Anderen, bei der die Einzigartigkeit des Anderen und die eigene Einzigartigkeit eine Verantwortung für den Anderen hervorrufen: Die Einzigartigkeit des Anderen verlangt von mir, wenn ich ihm gerecht werden will, mich von sämtlichen allgemeinen Kategorien zu lösen, um mich ganz ihm zu widmen. (In Laclaus und Mouffes Worten setzt Derrida damit auf eine extreme Differenzlogik.) Durch die eigene Einzigartigkeit ist diese Beziehung zum Anderen verschieden von allen anderen, die derjenige erfahren kann, weshalb niemand anderes für die Folgen dieser Beziehung die Verantwortung übernehmen kann. Das heißt, nur ich kann mich einbringen und ihm_ ihr meine Gerechtigkeit geben. Allerdings ist für Derrida dieser Versuch immer zum Scheitern verurteilt, weil durch den Rückgriff auf die allgemein verständlichen Bedeutungen der Sprache und die letztlich nicht einzuholende Andersheit des Anderen

335 Diese Kritik Imke Leichts sehe ich allerdings als zu kurz gegriffen. Anders als Leicht es darstellt, kritisiert Butler nicht nur, sondern sie bringt, wie dargestellt, normative Grundsätze in die Diskussion ein, die durchaus handlungsleitend wirken.

eine vollkommene Würdigung des Anderen nicht möglich ist. Es bleibt daher nur übrig, sich so weit es geht für den Anderen zu öffnen und ihm Gastfreundschaft zu gewähren, ohne jedoch je eine absolute Gastfreundschaft oder Öffnung erreichen zu können (und/oder zu wollen, sind doch damit Gefahren verbunden).

Auch bei Butlers Beziehung zum Anderen steht ein Scheitern im Mittelpunkt. Für sie resultiert dieses Scheitern jedoch ursächlich aus der Beziehung des Subjekts zu sich selbst. Dadurch, dass das Subjekt sich selbst nicht durchschauen kann, ist auch eine Kontrolle der eigenen Handlungen und Äußerungen nicht vollkommen gegeben. Menschen können weder jederzeit klar formulieren was sie vom Anderen erwarten, noch haben sie die Kontrolle, welche Folgen ihre Taten und Äußerungen nach sich ziehen. Die Beziehung zum Anderen erfolgt daher von einer unsicheren Basis aus und ist von Brüchen und Scheitern durchzogen. Für Butler ergeben sich daraus gravierende Folgen: Es wäre unmenschlich, von seinem Gegenüber allzeit ein kohärentes und komplett selbst reflektiertes Bild präsentiert zu bekommen. Sie plädiert dafür, die Beziehung zum Anderen von Nachsicht und Vergebung leiten zu lassen. Sie verlangt, dass beide Seiten sich selbst und dem Gegenüber zugestehen, dass ihre Beziehung von Fehlern, unvorhergesehenen Einflüssen und Veränderungen geprägt sein wird. Butler unterscheidet sich von Derrida darin, dass für sie das Scheitern nicht zwangsläufig ist. So ist ihrer Meinung nach ein menschlicheres Miteinander möglich, das den Anderen mehr Anerkennung spendet als wenn auf ein souveränes, autonomes Subjekt rekurriert wird, das so nicht existiert. Die Gemeinsamkeit der beiden ist, dass sie sich dem Phänomen mit der Vorannahme der absoluten und asymmetrischen Hinwendung zum Anderen nähern.

Laclau und Mouffe legen ihren Schwerpunkt hingegen auf eine symmetrische Beziehung zum Anderen, die dessen Andersheit respektiert, aber auch für die eigene Identität Schutz verlangt. Für sie sind daher die Werte der Gleichheit und Freiheit (verstanden als Autonomie) zentral. Der Andere ist bei ihnen ein potentieller Gegner, der jedoch als Gleicher behandelt werden sollte und dessen Freiheit und Autonomie anerkannt werden muss. Während Derrida und Butler die Beziehung zu den Anderen gleichsam in das Subjekt verlagern und eine veränderte Haltung zum Anderen als Voraussetzung für ein besseres Verhältnis sehen, fokussieren Laclau und Mouffe auf das Zwischen, auf die Abgrenzung zum Anderen. Dieser unterschiedliche Ansatz setzt sich bis in ihre Demokratiekonzeption fort, in der Derrida den Fokus auf die Logik von Freundschaften legt, wohingegen Laclaus und Mouffes Entwurf auf den Widerstreit mit Agonist_innen ausgelegt ist. Allerdings kann auch Mouffe, wie Andreas Hetzel zu Recht hinweist, ihre Demokratietheorie nicht allein auf einer symmetrischen und sich abgrenzenden Beziehung aufbauen. Denn wenn die Antagonist_innen zu Agonist_innen werden sollen, so braucht es zuvor ein Vertrauen darauf, „dass mich der Gegner im politischen *agon* nicht als Feind behandeln wird, dass Politik möglich ist, und zwar gerade jenseits transzendentaler Möglichkeitsbedingungen von der Art einer universellen Vernunft, an der alle poli-

tischen Akteure vorab partizipieren“ (Hetzel 2010: 242). Hier wäre genauer auszuarbeiten, ob das gemeinsame Band der Agonist_innen nur die Gegnerschaft gegen undemokratische Antagonist_innen ist oder ob der gegenseitige Respekt nicht doch aus anderen Quellen kommt. Deutlich wird an dieser Stelle auch, dass Laclau und Mouffe keine Offenheit zum Anderen fordern, sondern nur Respekt und Toleranz im Sinne eines Pluralismus. Ihr radikaler Pluralismus negiert zwar eine Haltung, die pluralismusfeindliche Gruppen toleriert, aber sie sind nicht so radikal wie Derrida (vgl. Kapitel 5.1.4).

Entgegen der Erwartung negieren weder Butler noch Derrida die Verantwortlichkeit der Menschen für ihre Taten. Es sind Laclau und Mouffe, denen ein ausgearbeiteter Verantwortungsgedanke für andere fehlt. Wie gesagt entwerfen sie eine Beziehung zum Anderen, die auf Abgrenzung fokussiert ist, da nur durch Abgrenzung das eigene Ich aufgerichtet und erhalten werden kann. Während für Derrida durch die Einzigartigkeit jedes Menschen die Verantwortung jeder Autonomie vorgeht, stehen für Laclau und Mouffe eindeutig der Autonomie- und Schutzgedanke im Mittelpunkt. Verantwortung ergibt sich bei ihnen nicht direkt gegenüber dem Anderen als einem konstitutiven Teil des eigenen Selbst. Verantwortung fordern sie jedoch gegenüber den zentralen Normen einer Gesellschaft ein. Es ist eine indirekte Form der Sorge: Dadurch, dass die Freiheit in der Gesellschaft verteidigt wird, wird auch die Freiheit der Anderen verteidigt. Dadurch, dass die Gleichheit in der Gesellschaft ausgeweitet wird, werden die Anderen vor Ungleichbehandlung geschützt. Dabei kommen Laclau und Mouffe einer Teleologie nahe, wenn sie die Wirkmächtigkeit der Gleichheitsnorm beschwören. Diese Ausführungen lesen sich teilweise wie eine Version der „unsichtbaren Hand“ für die Demokratie, die als Logik vieles von selbst richtet (vgl. Jörke 2004: 181; Rustin 1988: 165).

Hier formulieren Derrida und Butler eine stärkere Forderung. Obwohl Subjekte nicht autonom und souverän, reflektiert und sich völlig aller inneren Triebfedern bewusst handeln, ergeben sich trotzdem Folgen aus ihren Handlungen. Gerade weil die Menschen für beide Denker_innen einen einzigartigen Platz einnehmen, sind diese Handlungen untrennbar mit ihnen verbunden und demzufolge auch die Verantwortung für die daraus resultierenden Folgen. Derrida und Butler reihen sich damit in jene Ethiken ein, die Verantwortung nicht von der Absicht, sondern von den Folgen her denken. Da die Menschen nicht fähig sind, sich selbst völlig zu kontrollieren, ist dabei das Scheitern und Sich-schuldig-machen unvermeidbar. Hierbei zeigt sich, wie Andrea Roedig (Roedig 2003) anführt, ein überraschend „christlicher“ Entwurf von Schuld. Diese Schuld wird zumindest bei Butler wieder durch ihren Apell, nachsichtig und vergebend zu agieren, gemindert.

Auch bei ihren ethischen Überlegungen werden die Poststrukturalist_innen von der Kritik an ihrem Subjekt eingeholt. So fragt Seyla Benhabib, wie Individuen überhaupt Kritik üben können, wenn sie von den Diskursen so stark eingeschränkt und geprägt sind (Benhabib 1995b). Bedarf es dazu nicht der Voraussetzung, sich

prinzipiell von den Diskursen lösen zu können, um sie zu hinterfragen? Ist, so kann daran angeschlossen werden, diese Distanz nicht auch der Moment, in dem Verantwortung entsteht? Die eleganteste Lösung auf diesen Vorwurf findet Butler, indem sie die Praxis der Kritik mit der Handlungsfähigkeit verknüpft. Wie auch Derrida, Laclau und Mouffe zeigt sich der Moment der Handlungsfähigkeit in den Brüchen der Diskurse, in welchen Entscheidungen getroffen werden müssen. Die Praxis der Kritik sucht aktiv nach solchen Lücken der Diskurse und erhöht damit die Handlungsfähigkeit. Zudem fördert die Norm der Kritik die eigene Subjektwerdung, weil sie keine inhaltlichen Handlungsanweisungen gibt, sondern das eigene, hinterfragende, „entunterwerfende“ Handeln fördert. Die Praxis der Kritik ist ein Handeln, das Freiräume für Entscheidungen schafft.

Der Anspruch poststrukturalistischer Denker_innen an die Menschen ist gleichzeitig geringer und höher als in bisherigen Ethiken, die ein handelndes Subjekt ins Zentrum stellen. Insbesondere Butler führt aus, dass Subjekte gar nicht anders können, als sich manchen Diskursen zu unterwerfen, da sie das eigene Sein erst hervorbringen und eine Distanz die eigene Existenz gefährdet. Es ist aus poststrukturalistischer Sicht also verständlich, dass Menschen sich manchen Ansprüchen kritiklos beugen. Dies bedeutet aber gleichzeitig, dass es angesichts meinungsstarker und die Menschen potenziell definierender Diskurse eine Leistung darstellt, sich in eine kritische Position zu einer Situation zu bringen. In ihren Demokratiekonzeptionen wird deutlich, dass die Poststrukturalist_innen es verlangen, sich in eine solche Position zu begeben.

Bei ihren ethischen Überlegungen hat sich gezeigt, dass Derrida, Butler, Laclau und Mouffe sowohl Gemeinsamkeiten teilen als auch gravierende Unterschiede entwickeln. Sie gelangen alle zu relativ ähnlichen Schlussfolgerungen, was die Kerninhalte ihrer normativen Überlegungen betrifft: Zum einen die Minderung von Gewalt in all ihren Facetten und zum anderen eine offene, zugewandte und gerechte Beziehung zum Anderen. Aus diesen beiden Normen ergeben sich, in Verbindung mit ihren poststrukturalistischen Einsichten, die weiteren Normen des Kontingenzbewusstseins, der Kritik, der Offenheit für Veränderungen und der Ausweitung von Kategorien auf bisher Ausgeschlossenes. Die gravierendsten Unterschiede zeigen sich vor allem zwischen Derrida einerseits und Laclau und Mouffe andererseits. Sie resultieren aus einer fundamental anderen Sichtweise auf die Wirkungen des Anderen für die Identität. Derrida besetzt das eine Extrem, indem er davon ausgeht, dass die Kommunikation mit dem Anderen eine ursprüngliche Bejahung desselben erzwingt. In Derridas Sichtweise öffnet sich jede Identität, die in Kontakt mit den Anderen gerät, zwangsläufig für die Prägung durch die Anderen. Die Identität resultiert für ihn daher aus einer basalen Offenheit und Zugewandtheit. Den anderen Extrempunkt nehmen Laclau und Mouffe ein, die aus der Existenz des Anderen eine Abgrenzung ableiten: Nur weil eine Identität sich vom Anderen unterscheiden kann, kann sie sich selbst definieren. Diese Abgrenzung mündet in eine (Nicht-)Be-

ziehung zum Anderen, die auf Konflikten und Antagonismen basiert. Dieser grundsätzliche Unterschied zwischen den poststrukturalistischen Theorien führt zu anderen Schwerpunktsetzungen sowohl in der Ethik als auch in ihren Demokratiekonzeptionen. Derrida konzipiert eine Ethik, die in der Idee der absoluten, asymmetrischen und verantwortlichen Hinwendung zum Anderen gipfelt und die daher Werte wie die Gerechtigkeit und die Gastfreundschaft als eine solche Hinwendung interpretiert. Laclau und Mouffe hingegen entwerfen eine Beziehung zum Anderen, die auf Ausgleich, Symmetrie und Schutz vor dem Anderen basiert: Sie stellen die Prinzipien der Gleichheit und der Freiheit (verstanden als Autonomie) ins Zentrum ihrer Ethik.³³⁶ Entsprechend zieht dies unterschiedliche Überlegungen zur Demokratie nach sich, wie sich im folgenden Kapitel 5 bei Derridas kommender und das Andere bejahende Demokratie sowie Mouffes agonistischem Pluralismus zeigen wird.

336 Butler nimmt in diesem Problemfeld eine mittlere Position ein, bei der sie weder die produktiven Einflüsse des Anderen, noch die Abgrenzung zu diesem in den Mittelpunkt ihrer Theorie stellt. Für sie sind die Anderen sowohl gefährdend für die eigene Existenz als auch die notwendige Voraussetzung für ein lebbares Leben.

